PLATON : MODE D'EMPLOI

> *« À moins que les philosophes ne deviennent rois dans les cités ou que ceux qui sont pour lors appelés rois et puissants ne se mettent à philosopher sincèrement et adéquatement, et que cela ne se trouve réuni dans la même personne, à savoir, la puissance politique et la philosophie, ceux en grand nombre que leur nature porte vers l'un à l'exclusion de l'autre ayant été écartés par la contrainte, il n'y aura de cesse aux maux des cités, mon cher Glaucon, ni même, je crois, à ceux de l'espèce humaine »*
>
> (*République*, V, 473c11-d6)[1]

Synthèse (pour donner envie de lire la suite)

La thèse que j'essaye d'argumenter dans cet article est que Platon n'a pas écrit ses dialogues comme des ouvrages autonomes parsemant cinquante ans de réflexion et proposant chacun les *réponses* qu'il donnait, *lui*, à ce moment de sa vie, aux questions qu'il se posait alors, réponses qui auraient évoluées au fil des ans en fonction de l'avancement de sa réflexion, mais un unique ouvrage en 28 volumes rigoureusement structuré par un maître en pédagogie à la lumière de sa propre évolution *antérieure* et de son expérience d'enseignant à l'Académie, l'école qu'il avait fondée à Athènes pour former de futurs dirigeants, destiné à accompagner l'étudiant (et plus généralement le lecteur) qui se destine à une carrière politique dans sa *progression*, non pas en lui fournissant des réponses préemballées, mais au contraire en suscitant sa réflexion sur les bonnes questions, en mettant en évidence les limites et les faiblesses de réponses trop hâtives et simplistes et en montrant comment toutes les questions qu'il convient de se poser se relient les unes aux autres et appellent un ensemble de réponses cohérentes entre elles et avec les données de l'expérience. *La* question qui suscite toute cette réflexion, posée dès le premier dialogue et restant en toile de fond de tout l'ensemble, est la suivante : « Qu'est-ce qui habilite un être humain à gouverner ses semblables ? Quelles compétences doit-il avoir pour jouer ce rôle ? » Au terme du parcours, qui devrait nous avoir permis d'y voir un peu plus clair sur cette question et d'avoir quelques pistes de réponses, que nous aurons élaborées *nous-même* au fil de la lecture, Platon ne donne pas *sa* réponse, mais propose seulement un *exemple*, nécessairement daté, du travail qui attend un législateur, en insistant plus sur l'*esprit* dans lequel ce travail doit être mené que sur la lettre des prescriptions auxquelles il aboutit.

Abordée dans cette perspective, et non pas, comme le font tous les commentateurs d'aujourd'hui qui se contentent, vainement si ma thèse est fondée, de chercher à reconstituer quelles pouvaient bien être les « théories » de Platon, ce qui est bien plus confortable car moins impliquant sur le plan personnel, la lecture des dialogues de Platon reste aujourd'hui d'une actualité brûlante, car les problèmes posés restent les mêmes malgré les progrès considérables des sciences qu'il appellerait « physiques », dont il nous fait comprendre qu'elles ne peuvent apporter de réponses qu'aux questions de type « comment ? », « comment faire ci ou ça ? », pas

---

[1] Toutes les traductions littérales de Platon dans cet article sont de moi. Les références aux dialogues sont données selon le système universellement accepté, qui renvoie à l'édition de 1578 en trois volumes des œuvres complètes de Platon par Henri Estienne (Stephanus en latin), dont la pagination est reproduite dans presque toutes les éditions et traductions des dialogues. Pour ceux qui ne sont pas familiers avec ce mode de référence, il est expliqué en détail dans la page de mon site Internet http://plato-dialogues.org/fr/faq/faq007.htm. Lorsque les références vont jusqu'aux numéros de lignes, ce sont celles de l'édition du texte grec des œuvres complètes de Platon en cinq volumes dans les Oxford Classical Texts par John Burnet.

de type « pour quoi ? », « pour quelle fin, bonne ou mauvaise, faire ci plutôt que ça ? », qui sont pourtant les seules qui devraient nous intéresser, ce d'autant plus pour nous aujourd'hui que son époque ressemble par plus d'un trait à la nôtre, développement considérable des « sciences »–Hippocrate est contemporain de Socrate–, matérialisme, athéisme, relativisme, démocratie aux mains des beaux parleurs et des communicants, accaparement du pouvoir par quelques riches familles, etc., et qu'il s'interroge, et *nous* incite à nous interroger, justement sur la valeur de tous ces aspects de son époque.

Au-delà de cette thèse générale, cet article présente ce que je crois être la structure d'ensemble de cet ouvrage en 28 volumes et les principes organisationnels de cette structure. Il peut donc constituer un guide de lecture des dialogues abordés dans l'ordre que j'y mets à jour.

Comme ces principes organisationnels s'appuient sur deux analyses conduites dans la *République*, pierre angulaire de toute cette construction, la structure tripartite de l'âme (*psuchè*) humaine et l'identification des quatre « affections (*pathèmata*) » produites en elle par les « réalités », aussi bien visibles/sensibles qu'intelligibles/pensables, qui nous entourent, présentées dans l'analogie de la ligne lue à la lumière de l'allégorie de la caverne et de la mise en parallèle du bon (*to agathon*) et du soleil qui l'encadrent, je prendrai le temps de conduire une lecture serrée de ces textes fondateurs, qui nous permettra de découvrir que l'hypothèse principale de ce qu'on appelle communément la « théorie des formes » ou « théorie des idées » prêtée à Platon, qui implique que celui-ci aurait utilisé les mêmes mots, *eidos* et *idea*, tous deux issus de racines renvoyant à l'idée de « voir » et signifiant au sens premier « apparence (visible) », pour désigner dans l'ordre du visible ce qui a le moins de réalité, la simple « image » ou « apparence » visible de ce qui est perçu par nos yeux, dont il passe son temps à nous apprendre à nous méfier, et dans l'ordre de la pensée et de l'intelligible ce qui aurait le plus de « réalité », ce qui constituerait la « vérité »[2] ultime des « êtres », n'est pas tenable et qu'il faut au contraire admettre une continuité de sens entre les deux ordres du visible/sensible et de l'intelligible : dans un ordre comme dans l'autre, un *eidos* ou une *idea* reste uniquement une « apparence » conditionnée par la nature, les pouvoirs et les limites de l'« organe » qui, chez les êtres humains, y donne accès, les yeux pour le visible, l'intelligence humaine pour l'intelligible, et que nous ne pouvons avoir accès, en tant qu'hommes vivant dans le temps et l'espace avec un corps matériel, à ce que sont les réalités elles-mêmes (en grec *auta ta* ***, comme par exemple *auto to kalon*, « le beau lui-même », ou *auto to agathon*, « le bon lui-même »). La pensée humaine, qu'elle soit intérieure ou exprimée dans le discours (*logos*), ne peut s'exercer qu'au moyen de mots, qui ne sont que des images intelligibles de ce qu'ils cherchent à désigner. Tout l'effort des hommes doit donc consister à essayer d'atteindre au moyen (l'un des sens de la préposition *dia* en grec) des mots ce qui est au-delà (un autre sens de la préposition *dia* en grec) des mots par une pratique que Platon désigne par l'expression *to dialegesthai* (mot à mot « le dialoguer »), qui n'est pas une technique particulière (la « dialectique »), mais une attitude de l'esprit vis-à-vis du langage et du discours. On verra que, dans cette perspective, la dernière étape de la progression du prisonnier libéré dans l'allégorie de la caverne, la contemplation du soleil, est à prendre avec les plus extrêmes réserves et comme une manifestation de l'ironie de Socrate et de la manière qu'a Platon de solliciter notre esprit critique dans ses dialogues.

On verra aussi au passage qu'« être » (*einai*) utilisé absolument, sans attribut, dans un sens qu'on voudrait « existentiel », n'a aucun sens pour Platon tant justement qu'on ne dit pas de quel type d'« existence » on parle, « être » visible/sensible/matériel ou « être » intelligible ou autre chose encore, et que ce qui lui importe, ce n'est pas *to on*, « l'étant » (mais l'étant quoi ?), niveau zéro de l'« être », prédicat applicable à absolument tout sans exception tant qu'il reste sans attribut, mais *hè ousia*, c'est-à-dire la « valeur » de chaque « étant », quel qu'il soit, visible/sensible ou intelligible, mesurée à la lumière du bon (*to agathon*). Car là encore, il y a continuité de sens pour le mot *ousia* entre son sens usuel préexistant de « biens, fortune, richesse » (dans lequel on le trouve dans les dialogues) et le sens « métaphysique » dans lequel Platon l'emploie parfois, qui revient à sa racine *ousa*, participe présent féminin de *einai*

[2] *Alètheia* en grec, dont le sens premier est « dévoilement », formé sur *alèthès*, qui signifie étymologiquement « non caché ».

© 2015 Bernard SUZANNE

(« être »), comme pourrait le faire en français le néologisme « étance » forgé sur « étant ». Car la pensée n'a pas été donnée à l'homme pour appréhender ce qui « est » tout court, mais ce qui est **bon** (*agathon*) *pour lui* (c'est le sens profond de la mise en parallèle du bon et du soleil). Et le bon, ou son « idée » (*hè tou agathou idea*), la seule chose qui nous en soit accessible, à nous êtres humains incarnés, n'est pas un concept parmi d'autre, mais ce qui donne sa valeur, son *ousia*, à tout le reste, ce qui explique que Platon, au terme de sa mise en parallèle du bon et du soleil, dise que le bon est au-delà de l'*ousia*.

L'« évolution » de Platon

Les anciens, et en particulier ceux qu'on appelle les néoplatoniciens (IIIème au VIème siècle de notre ère, le premier d'entre eux étant Plotin, qui vécut entre 205 et 270 à Rome) ne se souciaient guère de l'ordre dans lequel avaient été écrits les dialogues par Platon. Ce qui les intéressait, dans la mesure où la plupart d'entre eux tenaient des écoles où ils formaient des élèves à la philosophie à partir des dialogues de Platon, c'était l'ordre dans lequel il convenait de les lire pour s'initier aux doctrines du maître, telles du moins qu'eux les comprenaient et les avaient reformulées, souvent à travers des commentaires de dialogues sélectionnés.

Diogène Laërce, qui écrivit, au IIIème siècle de notre ère, un ouvrage intitulé *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, nous a conservé diverses traditions relatives aux dialogues de Platon. Ainsi, il nous dit que Thrasylle, un personnage qui aurait vécu au Ier siècle de notre ère, prétendait que « *Platon composait ses dialogues sur le modèle des tétralogies antiques* »[3] et il nous propose un groupement des dialogues en tétralogies dont on ne sait si c'est Thrasylle lui-même qui en est l'auteur ou s'il n'a fait que transmettre une tradition antérieure.[4] Mais ce classement pose problème ne serait-ce que parce qu'il mélange des dialogues authentiques et des dialogues dont tout le monde s'accorde aujourd'hui à dire qu'ils sont apocryphes,[5] ce qui suggère qu'il est postérieur à Platon. Diogène Laërce mentionne aussi un classement (partiel) en trilogies, qu'il attribue à Aristophane de Byzance (IIIème siècle avant J.C.).[6] Mais là encore, on trouve un mélange de bon grain et d'ivraie, dont les *Lettres*, pour la plupart apocryphes et qui, quand bien même elles seraient authentiques, n'ont rien à voir avec les dialogues.

Ce n'est que depuis deux siècles environ que les commentateurs, pour répondre à la vague critique initiée au XVIIème siècle, qui en était venue progressivement à mettre en doute l'authenticité de la plupart des textes antiques et qui, dans le cas de Platon, avait cherché, dans cette perspective, à mettre en évidence de supposées contradictions entre dialogues pour contester l'authenticité de tel ou tel d'entre eux, ont pris appui sur le « darwinisme » généralisé pour

---

[3] Diogène Laërce, *Vies*, III, 56. Les « tétralogies » auquel cela fait référence sont les tétralogies du théâtre grec classique : pour concourir dans les festivals qui avaient régulièrement lieu à Athènes et dans d'autres cités grecques, chaque auteur devait composer une tétralogie, c'est-à-dire un groupe de quatre pièces constitué de trois tragédies formant une trilogie et d'un drame satyrique, qui étaient jouées à la suite par les mêmes acteurs lors du concours.

[4] Ce groupement, qui est encore utilisé dans certaines éditions des dialogues de Platon, est le suivant : T1 : *Euthyphron*, *Apologie*, *Criton*, *Phédon* ; T2 : *Cratyle*, *Théétète*, *Sophiste*, *Politique* ; T3 : *Parménide*, *Philèbe*, *Banquet*, *Phèdre* ; T4 : *Alcibiade 1 et 2*, *Hipparque*, *Les Antérastes* (appelé aussi *Les Rivaux*) ; T5 : *Théagès*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis* ; T6 : *Euthydème*, *Protagoras*, *Gorgias*, *Ménon* ; T7 : *Hippias majeur*, *Hippias mineur*, *Ion*, *Ménéxène* ; T8 : *Clitophon*, *République*, *Timée*, *Critias* ; T9 : *Minos, Lois, Epinomi, Lettres*.

[5] L'idée de contester l'authenticité de dialogues attribués à Platon n'est pas nouvelle et, dès l'antiquité, certains contestaient l'authenticité de tel ou tel dialogue. Ainsi, Diogène Laërce, dans la section qui fait référence à Thrasylle, donne, à côté des dialogues inclus dans ses tétralogies, une liste complémentaire de dialogues considérés comme inauthentiques. Certains des dialogues ainsi contestés ont fini par disparaître des éditions des œuvres de Platon, d'autres y sont restés.

[6] Les trilogies qu'il mentionne sont : TR1 : *République*, *Timée*, *Critias* ; TR2 : *Sophiste*, *Politique*, *Cratyle* ; TR3 : *Lois*, *Minos*, *Epinomis* ; TR4 : *Théétète*, *Euthyphron*, *Apologie* ; TR5 : *Criton*, *Phédon*, *Lettres*. On notera, à la lueur de ce que j'ai dit dans une note précédente sur la structure des tétralogies du théâtre classique, qu'un classement en trilogies n'est pas incompatible avec un classement en tétralogies, puisqu'une tétralogie inclut une trilogie.

© 2015 Bernard SUZANNE

tenter d'expliquer ces supposées contradictions par une « évolution » de la pensée de Platon au fil des cinquante ans environ sur lesquels ils imaginent qu'il a écrit ses dialogues, en gros entre la mort de Socrate en 399 avant J.C. et sa propre mort vers 347 avant J.C. à l'âge de 80 ans environ. C'est dans ce contexte, et à l'appui de cette « théorie » que la question des dates de composition des différents dialogues est devenue primordiale, puisque c'est elle qui permet de situer chaque dialogue dans l'évolution supposée de la pensée de l'auteur. Les spécialistes ont ainsi progressivement élaboré et perfectionné cette hypothèse, toujours non démontrée, et non démontrable puisqu'on ne sait rien des conditions dans lesquelles Platon écrivit et « publia » ses dialogues, ni même s'il les rendit accessibles (une expression plus adaptée que « publier » au temps où il vivait) de son vivant en dehors de l'Académie ou s'ils « fuitèrent » contre son gré. Selon cette hypothèse chaque dialogue est un ouvrage autonome se suffisant à lui-même, en dehors de deux ou trois cas où des liens évidents entre dialogues sont repérables dans le texte (*Théétète, Sophiste, Politique*, trilogie à laquelle il manquerait un *Philosophe* perdu ou jamais écrit ; *Timée, Critias*, avec une *Critias* inachevé, ou en tout cas interrompu au milieu d'une phrase, qui aurait dû être complété par un *Hermocrate*, là encore perdu ou plus probablement jamais écrit ; *Euthyphron, Apologie de Socrate, Criton*, qui, sans être à proprement parler un « reportage » en trois épisodes sur le procès de Socrate, en relaterait trois épisodes marquants, complétés par le *Phédon*, qui, lui, « raconte » le dernier jour de Socrate et sa mort). Dans leur perspective « évolutionniste », ils classent les dialogues en trois grandes périodes : des dialogues dits « socratiques », ou « de jeunesse », supposés écrits les premiers, à une époque où Platon aurait été encore (selon eux) sous l'influence dominante de la pensée de son « maître » Socrate, dont il aurait fini par se libérer progressivement pour enfin présenter ses propres thèses dans une seconde série de dialogues dits « de la maturité », parmi lesquels on trouve les plus célèbres, le *Banquet*, la *République*, le *Phédon* ; mais en vieillissant, il se serait rendu compte de certains problèmes posés par les « théories » présentées dans les dialogues de la maturité, dont en particulier la fameuse « théorie des idées », problèmes dont témoignerait en particulier un dialogue particulièrement aride, le *Parménide*, et plus généralement tous les dialogues écrits durant sa vieillesse, appelés pour cette raison « dialogues tardifs », jusqu'au dernier d'entre eux, laissé inachevé à sa mort, les *Lois*.

Au-delà du fait qu'elle repose sur des hypothèses indémontrables, comme je l'ai dit, l'un des défauts majeurs de cette approche, qui n'est pas propre au cas de Platon puisqu'il est devenu le lot commun de la philosophie en général, mais qui est particulièrement dommageable dans le cas de Platon, comme on va le voir bientôt, c'est qu'elle ne s'intéresse à un auteur, Platon dans notre cas, que pour essayer de reconstruire à partir de ses écrits ce que pouvaient être ses « doctrines », ses « théories », sans trop chercher à en examiner la pertinence pour nous aujourd'hui. En d'autres termes, on ne fait plus de la « philosophie » telle que la concevait Platon, mais de l'histoire des idées, en « touristes » visitant un vaste musée sous la houlette de « guides » vivant des ouvrages savants qu'ils publient sur leur « penseur » favori, ouvrages dont la valeur et le sérieux se mesurent à la longueur de la bibliographie qu'ils produisent à la fin du volume (et Dieu sait si, concernant Platon, elle peut être longue !), et dans lesquels il s'agit de montrer qu'on a bien lu tout ce qui a été écrit auparavant sur le sujet avant de contester telle ou telle thèse, non pas parce qu'elle ne représenterait pas ce que l'auteur tient pour vrai sur le sujet dont parle le penseur commenté, mais parce que, selon lui, elle ne représenterait pas adéquatement ce que ce penseur est censé avoir voulu dire, que ce soit vrai ou faux en fin de compte…

Pourquoi Platon a-t-il écrit ses dialogues ?

Pourquoi est-ce particulièrement grave dans le cas particulier de Platon ? Eh bien justement parce que, selon moi, lui au moins n'a pas écrit pour présenter *ses* idées, ses « théories » sur tel ou tel sujet, au gré de ses opinions du moment, changeantes au fil des ans, mais pour essayer d'aider ses lecteurs à penser par eux-mêmes, pour leur montrer par quel chemin tout homme peut tenter d'approcher de *la* vérité, qui ne dépend justement pas de ce que les hommes peuvent en penser et qui

© 2015 Bernard SUZANNE

n'est pas la vérité *de Platon*, ou celle *de Socrate*, ou celle *d'Aristote*, ou celle *de Parménide*, ou celle de qui que ce soit, mais bien *la* vérité tout court. C'est la raison pour laquelle il a écrit des *dialogues* et non pas des traités et ne se met jamais lui-même en scène dans ces dialogues.

Mais il y a plus ! L'un des principaux objectifs de Platon à travers ses dialogues est de nous faire prendre conscience du pouvoir *et des limites* de cette faculté qui nous constitue *anthrôpoi*, c'est-à-dire êtres humains,[7] en nous distinguant de tous les autres vivants, ce « *logos* » désigné par un mot dont le sens est si riche (« parole », « discours », « raison » à la fois au sens mathématique et au sens psychologique, et bien d'autres choses encore) que c'est justement une partie du problème que de savoir en quel sens il nous constitue en tant qu'hommes ! Le pouvoir du *logos*, ou du moins du *nous* (le mot grec signifiant « aptitude à penser, intelligence, esprit, pensée ») qui le rend possible, c'est celui de nous mettre en relation avec ce que Platon désigne par le mot *noèton* (forme dérivée du verbe *noein*, qui désigne justement l'activité du *nous*, « penser », « comprendre », « faire preuve d'intelligence »), généralement traduit par « intelligible », mais qu'on pourrait aussi traduire par « pensable » en donnant à ce mot le sens de « susceptible d'être pensé, de mettre la pensée en mouvement », un ordre de « réalités » hors du temps et de l'espace, non accessible aux sens, et dont c'est justement une partie du problème que de savoir en quel sens on peut les dire « réalités », et de nous permettre de l'atteindre et de l'exprimer *dia logon* : l'atteindre *à travers* (un des sens possibles de la préposition *dia*) le langage (*logos*) *au-delà* (autre sens possible de la préposition *dia*) duquel il se trouve, l'exprimer au moyen (encore un autre sens possible de la préposition *dia*) du langage dans le dia-logue (*dialogos*) avec soi-même (la pensée[8]) ou avec les autres (le « dialogue » au sens usuel). Les limites du *logos*, c'est de ne pouvoir nous donner des *certitudes* absolues, rigoureusement démontrables comme on peut démontrer un théorème de géométrie, sur les questions les plus essentielles pour bien conduire sa vie d'être humain, celles portant sur le sens de la vie, sur ce qui est *vraiment* bon pour l'*anthrôpos*, la question de savoir s'il est plus qu'un amas purement matériel de cellules et ne peut se comprendre qu'en postulant (sans pouvoir le démontrer rigoureusement) une composante immatérielle que Platon appelle *psuchè*, mot qu'on traduit en français par « âme », traduction qui, malheureusement, tire avec elle vingt siècles de christianisme,[9] la question de savoir ce qu'il advient à la mort, en particulier de cette *psuchè* si elle existe, puisque ce qu'il advient du corps dans le temps et dans l'espace, nous le voyons, la question de la transcendance, c'est-à-dire de « réalités » (quoi que ce mot veuille dire) immatérielles, hors du temps et de l'espace, qu'il s'agisse de « dieux » ou d'« idées » (ces « intelligibles » dont il a été question plus haut), ou justement de la *psuchè*, qui serait alors pour l'homme, grâce au *logos* dont elle est pourvue et qui différencie l'*anthrôpos* de tous les autres animaux, le pont entre l'ordre sensible et matériel et cet ordre seulement « intelligible » pour lui, mais impossible à appréhender par les sens, etc.

« Je ne sais rien »

Si donc aucun *anthrôpos*, qu'il soit femme ou homme, ne peut arriver à des certitudes sur ces questions, ne peut proposer de démonstrations qui emporteraient l'adhésion de tous et transformeraient des « opinions » en « savoirs », si c'est de l'*hubris* (« démesure, excès,

---

7 *Anthrôpos* en grec, c'est l'être humain par opposition aux dieux et aux animaux, alors que *anèr, andros*, désigne l'homme en tant que mâle par opposition à *gunè*, la femme en tant que femelle. Dans la suite de cet article, j'utilise le mot grec *anthrôpos* non traduit pour parler de l'être humain sans distinction de sexe (en grec, la forme *anthrôpos* peut aussi bien être masculin que féminin)

8 Dans le *Théétète*, Socrate définit l'acte de penser (*to dianoeisthai* en grec) comme « un discours (*logon*) que l'âme elle-même mène de bout en bout avec elle-même sur ce qu'elle examine » (*Théétète*, 189e6-7), et dans le *Sophiste*, l'étranger d'Élée (la patrie de Parménide, en Italie) qui a pris la place de Socrate comme meneur de jeu dans la discussion, définit la pensée (*dianioa* en grec) comme « dialogue (*dialogos*) intérieur de l'âme avec elle-même sans la production de son » (*Sophiste*, 263e3-5).

9 C'est la raison pour laquelle je laisse ce mot non traduit dans la suite de cet article. *Psuchè* est la racine grecque de « psych(o)- » dans des mots comme « psychologie » ou « psychiatre ».

© 2015 Bernard SUZANNE

orgueil »[10]) que de croire le contraire, alors à quoi bon perdre son temps à mettre sur le papier ses propres opinions sur la question, condamnées à ne rester que de simples opinions sans preuves valides ? C'est le sens du « Je ne sais rien » que Platon met plusieurs fois dans la bouche de Socrate : non pas « Je ne sais rien du tout », puisque les dialogues prouvent que Socrate sait un certain nombre de choses, comme par exemple le théorème de géométrie qui dit que le carré construit sur la diagonale d'un carré donné a une surface double de celle du carré de départ, théorème qu'il utilise dans le *Ménon*, au travers d'un « expérience » célèbre avec un petit esclave,[11] pour montrer à son interlocuteur qu'il est possible d'apprendre ce qu'on ignorait auparavant ; mais « Je ne sais rien, au sens le plus fort de « savoir », c'est-à-dire d'un savoir absolument certain et démontrable de manière convaincante pour tous, sur les seules choses sur lesquelles il serait primordial, pour nous, *anthrôpoi*, de savoir ce qu'il en est pour bien conduire notre vie ».

Alors, à quoi bon même se mettre en scène soi-même dans des discussions sur ces questions puisque la seule chose qui compte, c'est, non pas la personnalité de celui qui parle, aussi impressionnante soit-elle, mais la plus ou moins grande cohérence *perçue et faite sienne par le lecteur* à qui l'on s'adresse des *opinions* soumises à examen, entre elles et avec les données de *son* expérience ? Ce n'est pas parce que les mots du dialogue seraient mis dans la bouche d'un personnage nommé Platon qu'ils seraient plus crédibles que mis dans la bouche d'un Aristote ou d'un Socrate, d'un Dupont ou d'un Martin, ou d'un Suzanne aujourd'hui, et personne ne serait prêt à accepter, simplement parce que c'est Platon qui a dit que c'était ce qu'il convenait de faire en pareille circonstance, le sort d'un Socrate, condamné à mort injustement à son propre point de vue, mais dans les formes légales, et préférant accepter ce sort plutôt que de violer des lois qu'il avait jusqu'alors acceptées tant qu'elles ne le mettaient pas personnellement en cause de manière aussi critique, parce que, pour lui, sans qu'il soit capable de le prouver rigoureusement, les lois sont la marque de la raison humaine dans le *Kosmos* (un mot grec signifiant « ordre » par opposition à « désordre ») dont, en tant qu'*anthrôpos*, il est une composante, sa contribution à ce *kosmos*, à cet ordre, en tant qu'animal doté de raison (*logos*) et destiné par nature à vivre en société dans une *polis* (cité, devenue de nos jours État), et donc aussi, comme le dira plus tard Aristote, animal « politique », et que, si chacun(e) conditionne son obéissance aux lois par le caractère plus ou moins agréable pour lui/elle des conséquences qu'elles entraînent quand il en devient victime, il n'y a plus de lois et c'est la fin de la raison (un des sens du mot *logos*) sur terre et des *anthrôpoi* en tant que créatures raisonnables.[12] Le Socrate que Platon met en scène dans ses dialogues, qui ne sont pas des reportages journalistiques sur des événements ayant réellement eu lieu, même quand les événements mentionnés sont historique, comme c'est le cas avec le procès et la mort de Socrate, mais des créations littéraires de Platon cherchant à nous restituer plus l'esprit que la littéralité historique de son maître, passe sa dernière journée en ce monde, *recréée* pour nous par Platon dans le *Phédon*,[13] à essayer de convaincre quelques-uns de ses plus fidèles amis que la mort n'est pas la fin de tout et que la *psuchè* ne disparaît pas à ce moment ultime où le corps commence à se décomposer dans le temps et l'espace, en accumulant pour cela des raisonnements de toutes sortes, y compris d'ordre « mythiques », dont il sait parfaitement qu'aucun n'est parfaitement rigoureux et convaincant, comme le prouve justement le fait

---

[10] L'*hubris* est le défaut par excellence pour les grecs, celui de se prendre pour plus que ce qu'on est, pour un dieu en particulier, quand on n'est qu'un homme. C'est le sens de l'inscription *mèden agan* (« rien de trop ») qui était gravée au fronton du temple de Delphes, à côté du célèbre *gnôthi sauton* (« connais-toi toi-même », ou plutôt « apprends à te connaître toi-même »). Platon mentionne ces deux inscriptions dans le *Charmide* (164c-165b) ou encore dans le *Protagoras* (343b), et le « rien de trop » dans le *Philèbe* (45e1).

[11] *Ménon*, 80d-86d.

[12] C'est ce que, dans le *Criton*, Socrate essaye de faire comprendre à son ami d'enfance Criton venu lui annoncer dans la prison où il attend son exécution après sa condamnation à mort, que celle-ci aura lieu le lendemain et lui proposant une dernière fois d'organiser son évasion pour qu'il échappe à la mort.

[13] Au début de ce dialogue (*Phédon*, 59b10), Platon prend la peine de nous avertir qu'il n'assistait pas à l'événement, comme pour nous laisser entendre qu'il ne s'agit donc pas d'un « reportage » journalistique. C'est une des deux seules fois où Platon se mentionne dans un dialogue, ce qui donne encore plus de poids à cette précision.

© 2015 Bernard SUZANNE

qu'il en multiplie le nombre jusqu'à en proposer six ou sept à la suite, pour finir, juste avant de boire la ciguë, par déclarer qu'il a pris le « beau risque »[14] d'accepter, même au prix de sa propre vie, les conséquences de sa conception de la justice, qui, telle qu'il la comprend et a cherché à nous la faire comprendre dans la *République* (je reviendrai là-dessus) sans pouvoir nous contraindre à l'accepter, est pour lui l'idéal de perfection de l'*anthrôpos* en cette vie.

Si Platon a préféré utiliser Socrate plutôt que lui comme guide dans ce travail de « maître à penser » n'imposant pas ses propres convictions, c'est parce que, même si en dernier ressort, personne n'imitera Socrate s'il n'est pas lui-même intimement, viscéralement, convaincu des thèses que celui-ci a débattues, Socrate, pour avoir montré, par la mise en cohérence de ses actes avec ses discours jusque dans la mort, qu'il n'était pas qu'un faiseur de beaux discours est un témoin plus crédible que n'importe quel personnage encore vivant (et, de toute évidence, Platon n'était pas encore mort quand il écrivait ses dialogues !) dont rien ne prouve que les actes resteront en cohérence avec les discours, parlés ou écrits, dans l'adversité, et, parmi les morts, pour Platon, comme il nous le dit dans les derniers mots du *Phédon*, « *l'homme, à ce que nous pourrions dire, d'entre ceux de notre temps dont nous avons eu l'expérience, le meilleur, autrement dit, le plus sensé et le plus juste* ».[15]

Bref, il ne faut pas lire les dialogues de Platon pour y chercher des réponses toutes faites aux questions que nous pourrions nous poser : Platon ne donne jamais de réponses prédigérées, que ce soient les siennes ou celles d'autres personnes, sinon pour les soumettre à examen et les mettre en question. C'est à chacun de nous d'entrer en dialogue avec les dialogues, de faire le travail de réflexion personnel qu'ils nous invitent à faire et d'élaborer par ce travail nos propres convictions, sans jamais pouvoir être sûr(e) qu'elles correspondront à la réalité dont elles cherchent à donner une représentation dans le langage (*logos*) des *anthrôpoi*.

Le programme pédagogique de Platon

Nous en arrivons maintenant au point qui me distingue de tous les commentateurs dont j'ai eu connaissance : ce que je suggère, sans être plus capable de le *démontrer* que ne le sont pour leurs *hypothèses* les tenants de l'approche « évolutionniste », c'est que les dialogues de Platon ne sont pas des ouvrages indépendants les uns des autres, mais les étapes d'un programme rigoureusement structuré dès le départ en vue d'accompagner la formation de futurs dirigeants et s'adaptant à l'évolution prévisible *des lecteurs* au fur et à mesure de leurs progrès dans ce cursus, selon des procédés pédagogiques fruits de l'expérience de Platon à travers sa propre « évolution » *antérieure* et son expérience d'enseignant à l'Académie, l'école qu'il avait fondée à Athènes.

Cette hypothèse suggère, mais n'impose pas, que Platon aurait probablement écrit tous ses dialogues dans un laps de temps beaucoup plus réduit que généralement admis et fait un sort à la question longuement débattue par les spécialistes de la date de composition probable de chaque dialogue : en effet, si ceux-ci reflètent l'évolution *de l'auteur* lui-même, il est fondamental de chercher à savoir quand et dans quel ordre ils ont été écrits ; si par contre ils ne sont que les étapes successives d'un unique ouvrage dont le plan d'ensemble a été conçu au départ, et plus encore si, comme je le soupçonne, Platon n'avait pas l'intention qu'ils sortent de l'Académie de son vivant, peu importe l'ordre dans lequel ils ont été écrits, et rien n'interdit de penser que Platon a pu mener de front la rédaction de plusieurs d'entre eux, revenir sur certains après en avoir écrit d'autres, etc. (on a d'ailleurs des traditions qui attestent que Platon retravaillait sans relâche certains au moins de ses dialogues[16]). Ce qui est important, dans mon hypothèse,

---

14 *Phédon*, 114d6.

15 *Phédon*, 118a16-17

16 Dans son ouvrage intitulé *La composition stylistique*, parfois appelé aussi *De l'arrangement des mots* (*Peri suntheseôs onomatôn* en grec, *De compositione verborum* en latin), Denys d'Halicarnasse, rhéteur et historien grec du Ier siècle avant J.C., écrit que « *Platon, ayant atteint l'âge de quatre-vingt ans, ne cessait pas de peigner et de friser ses dialogues et de les tresser de toutes les manières possibles* » (*La composition stylistique*,

© 2015 Bernard SUZANNE

c'est l'ordre dans lequel ils sont supposés être lus, pas l'ordre dans lequel ils ont été composés. Mais j'ajouterai aussitôt qu'à mon avis, pour leur auteur, il n'était pas question de les lire une fois seulement dans l'ordre et de les remiser ensuite pour ne plus y revenir, comme on remise les livres du primaire quand on entre au collège, et ceux du collège quand on entre au lycée et qu'on oublie tous ces livres une fois les études terminées, mais bien au contraire de revenir sur les premières étapes une fois le cursus mené à son terme, pour y découvrir des choses dont on ne pouvait avoir conscience à la première lecture, pour les reprendre sous un jour nouveau qui, à son tour éclairerait d'une autre lumière les étapes suivantes, et cela autant de fois que l'on voulait, car, et c'est une des choses merveilleuses avec Platon, à chaque nouvelle lecture d'un dialogue, on y découvre des richesses insoupçonnées jusque-là.

Venons-en maintenant à ce que je crois être la structure d'ensemble des dialogues et leur fil conducteur. L'ouvrage en plusieurs volumes que constitueraient selon moi les dialogues de Platon serait constitué de 28 dialogues (tous ceux dont l'authenticité n'est pratiquement plus mise en doute aujourd'hui) organisés en sept tétralogies (sur le modèle des tétralogies du théâtre classique grec[17]), chacune constituée d'un dialogue introductif et d'une trilogie (les tétralogies du théâtre étaient composées d'une trilogie tragique et d'un drame satirique). Le plan d'ensemble en est donné par le tableau de l'annexe 1 à la fin de cet article, dans lequel chaque dialogue est caractérisé par deux ou trois mots qui sont loin d'en épuiser la matière : les dialogues de Platon sont bien trop riches pour qu'on puisse enfermer chacun d'eux dans une seule idée et en rendre compte par un seul mot ou le réduire à une seule idée force, comme le faisaient les éditions anciennes. Il s'agit plutôt de mettre dans chaque cas en relief une des lignes de force du dialogue considéré qui permet mieux de voir comment il trouve sa place dans la structure et s'articule par rapport à ses voisins. Il en va de même pour les mots et thèmes qui cherchent à caractériser les tétralogies et la succession des dialogues dans les trilogies.

La première chose que pourrait constater un spécialiste de Platon familier avec le classement des dialogues en trois groupes (dialogues de jeunesse, dialogues de maturité et dialogues tardifs) est que l'ordre que je propose est globalement assez similaire à celui auquel arrivent les tenants d'un tel classement, ce qui n'est pas trop surprenant si en effet Platon a cherché à adapter son plan, du fait de considérations pédagogiques inspirées de sa propre expérience, à l'évolution supposée du lecteur. Il y a bien une « évolution » lorsqu'on progresse à travers les dialogues, mais au lieu d'être celle de l'auteur au fur et à mesure qu'il les écrivait, elle est celle du lecteur anticipée par l'auteur !

Alcibiade, l'anti-héros des dialogues

Avant de commenter de manière plus détaillée ce plan, on peut en prendre une vue très globale qui va nous en préciser la finalité, en regardant où il commence et où il aboutit. Le dialogue introductif de la première tétralogie, celui donc qui ouvre tout le cycle, est l'*Alcibiade*. Ce dialogue, dont certains parmi les anciens faisaient justement le dialogue introductif à l'étude de Platon, et dont les modernes ont contesté l'authenticité (qui fait encore débat aujourd'hui) justement parce qu'ils le trouvaient par trop « scolaire », met en scène un personnage historique, Alcibiade, l'un des politiciens les plus doués de sa génération, dont la vie mouvementée vaut que j'en dise quelques mots. Il naquit en 450 avant J.-C. dans l'une des plus nobles familles d'Athènes et perdit à l'âge de 6 ans son père, Clinias, tué à l'âge de 34 ans dans une bataille contre les Béotiens perdue par les Athéniens. Il fut alors adopté et élevé par Périclès, dont il était le neveu par sa mère et qui était au pouvoir à Athènes. Il avait tous les dons, beauté et intelligence, était riche, et tout le prédestinait donc à jour un rôle de tout premier plan dans sa

25, 32). Et il continue en faisant référence à des histories connues de tous selon lesquelles en particulier on aurait retrouvé après la mort de Platon une tablette de cire sur laquelle figuraient plusieurs versions de la première phrase de la *République*.

[17] Voir note 3, page 2. Comme la suite le montrera, les tétralogies que je propose n'ont rien à voir avec celles de Thrasylle mentionnées dans la note 4, page 2.

© 2015 Bernard SUZANNE

cité. Dès son enfance, conformément aux mœurs de l'époque, il eut autour de lui une cour d'admirateurs et une multitude de suiveurs amoureux de lui. Il s'intéressait aux courses de chars, l'épreuve la plus prestigieuse des jeux olympiques anciens et sa fortune lui permit, lors de ceux de 416 avant J.-C., de financer pas moins de sept équipages, ce qui lui permit de rafler la première, la seconde et la quatrième place. Il épousa une riche héritière athénienne qu'il trompait allègrement (on disait de lui qu'il avait été la femme de tous les maris et le mari de toutes les femmes). Une fois où sa femme, lasse d'être ainsi la risée de tous, voulut aller au tribunal déposer une demande de divorce, Alcibiade, l'apprenant, lui courut après, l'attrapa sans rien dire devant tout le monde pour la charger sur ses épaules et la ramena chez eux comme un vulgaire paquet de linge sale sans que personne ose intervenir tant il en imposait. Il se lança dans la politique pendant qu'Athènes était en guerre contre Sparte (la guerre du Péloponnèse) et sa grande idée était de monter une expédition pour conquérir la Sicile, le grenier à blé du bassin méditerranéen, dont plusieurs cités, dont Syracuse, étaient dans la mouvance de Sparte. Thucydide prétend que, dans son esprit, la Sicile n'était qu'un premier pas en vue de conquérir l'Afrique du nord et tout l'ouest du bassin méditerranéen, ce qui est vraisemblable. Quoi qu'il en soit, il s'opposait à l'assemblée sur ce sujet à un général plus âgé et plus prudent, Nicias (qu'on retrouve dans un des dialogues de Platon, le *Lachès*), qui voyait d'un mauvais œil cette expédition qui risquait de coûter cher à Athènes et de la priver pour un temps d'une partie conséquente de ses armées pour un résultat bien incertain. Mais Alcibiade était beau parleur et il parvint à imposer ses idées aux Athéniens qui, prudents malgré tout, décidèrent de confier le commandement de l'expédition à Alcibiade et à… Nicias (plus un troisième moins connu) ! Le problème, c'est qu'au moment où l'expédition s'apprêtait à partir, Alcibiade fut compromis dans deux scandales qui éclatèrent simultanément à Athènes, scandales à connotations religieuses qui pouvaient lui valoir la peine de mort.[18] Il n'avait pas que des amis à Athènes, et il est possible que les accusations l'impliquant dans ces scandales aient été montées de toutes pièces par ses ennemis. Grâce à son talent oratoire, Alcibiade parvint à obtenir son acquittement et à conserver la codirection de l'expédition de Sicile, qui quitta bientôt Athènes. Mais, aussitôt qu'il fut parti, ses ennemis reprirent leurs attaques et, lui n'étant plus là pour se défendre, parvinrent à obtenir sa condamnation à mort par contumace. Une escouade fut aussitôt envoyée à la poursuite de la flotte que commandait Alcibiade, mais celui-ci fut informé de son approche avant qu'elle rattrape la flotte. Il prit donc la fuite et alla se réfugier… à Spartes, où il proposa ses services au roi pour l'aider à venir à bout des Athéniens. Il fut tellement convaincant et pertinent dans ses conseils que les Spartiates l'adoptèrent. Pendant ce temps, l'expédition de Sicile laissée au commandement de Nicias tourna au fiasco, celui-ci refusant en particulier d'engager une bataille décisive, préférant suivre les recommandations de devins qui voyaient un mauvais présage dans une éclipse de lune imminente, ce qui permit à l'ennemi de se ressaisir et de gagner la bataille lorsqu'elle fut enfin engagée. Tous les survivants du contingent athénien furent faits prisonniers, Nicias et les autres officiers furent exécutés et le reste de la troupe fut enfermé au fond de carrières près de Syracuse où tous périrent les uns après les autres de faim ou de maladies. Ce fiasco affaiblit considérablement Athènes et n'est sans doute pas étranger à sa défaite finale face à Sparte dans la guerre du Péloponnèse, plusieurs années plus tard. Pendant ce temps, les conseils avisés d'Alcibiade profitaient à Sparte, mais celui-ci gâcha tout en faisant un enfant à la femme du roi pendant qu'il était parti en expédition contre Athènes un temps suffisant pour qu'il soit certain que l'enfant n'était pas de lui. Alcibiade dut donc à nouveau prendre la fuite et il se réfugia cette fois en Asie Mineure, où il offrit ses services au Satrape local au service du roi de Perse, les ennemis des Grecs à l'époque qui, n'ayant pu s'emparer de la Grèce après deux tentatives infructueuses (les guerres médiques, au cours desquelles eurent

[18] L'une des affaires concernait des parodies des mystères d'Éleusis perpétrées par des jeunes de bonnes familles dans le cadres de beuveries et l'autre la mutilations de statues phalliques d'Hermès qui ornaient la porte de la plupart des maisons d'Athènes, dont on retrouva un matin un bon nombre privées de leur phallus.

© 2015 Bernard SUZANNE

lieu en particulier les batailles de Marathon et de Salamine, remportées par les Grecs), se contentaient depuis de tirer les ficelles dans les luttes incessantes que se livraient les cités grecque, favorisant celles qui perdaient quand les vainqueurs risquaient de devenir trop puissants et inversant leur soutien au gré des renversements de fortune. Là encore, Alcibiade parvint à se gagner les faveurs des dirigeants perses et à être reçu à leur cour. Le plus extraordinaire est qu'après ces trahisons successives, certains amis d'Alcibiade restés à Athènes, qui commençait à être dans une situation de plus en plus critique face à Sparte, réussirent à lui organiser un retour triomphal et à le faire renommer général en chef par les Athéniens. Il prit donc la tête de la flotte athénienne et partit à la poursuite de la flotte spartiate avec, à bord du vaisseau amiral, un de ses mignons. Arrivé à proximité de l'ennemi, après quelques premiers succès, il fit mouiller la flotte athénienne en un lieu abrité sur les côtes d'Asie Mineure, et là, quitta pour quelques jours la flotte, peut-être pour un rendez-vous galant, la laissant sous le commandement de son mignon, à qui il avait donné pour instructions de ne rien faire avant son retour. Malheureusement, celui-ci n'obéit pas aux consigner et, cherchant à briller aux yeux de son amant, engagea la bataille sans attendre le retour d'Alcibiade et conduisit la flotte athénienne à une défaite cuisante. Cette fois, c'en était trop pour les Athéniens, qui ne voulurent plus entendre parler d'Alcibiade. Celui-ci resta en Asie Mineure, mais cette fois loin de la cour, réduit à vivre en exilé jusqu'à ce qu'un matin de l'an 404 avant J.-C., quelques sbires payés par on ne sait trop qui (il avait des ennemis de tous bords et sa mort arrangeait tout le monde) viennent l'assassiner au réveil dans la maison d'une de ses maîtresses du moment.

Si j'ai pris du temps pour résumer cette vie qui vaut tous les meilleurs romans et qui nous est connue par des sources contemporaines, l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* de Thucydide et les *Helléniques* de Xénophon, et par des sources plus récentes, la *Vie d'Alcibiade* de Plutarque, c'est parce qu'Alcibiade joue un rôle majeur dans les dialogues de Platon. C'est, après Socrate, le personnage qui y réapparait le plus souvent et il est pour Platon l'archétype de l'anti-héros, l'exemple par excellence de ce que peut donner un individu particulièrement bien doté par la nature lorsqu'il est soumis à de mauvaises influences et n'a pas appris à maîtriser ses pulsions : au lieu de devenir le meilleur dans le bien, il devient le meilleur dans le mal ; au lieu d'apporter la prospérité à se cité, il devient cause pour elle de toutes sortes de catastrophes.

Un autre fait qui aggrave le cas d'Alcibiade aux yeux de Platon est que Socrate le fréquenta et que l'inconduite d'Alcibiade et les malheurs qu'il causa à Athènes furent par certains attribués à la mauvaise influence qu'aurait eue sur lui Socrate, considéré par beaucoup comme un sophiste parmi d'autres et pas meilleurs que les autres, et que cette mauvaise influence qu'on prêtait à Socrate sur Alcibiade joua sans doute un rôle dans sa condamnation à mort, en 399 avant J.-C..

C'est sans doute la raison pour laquelle, dans un de ses plus célèbres dialogues, le *Banquet*, Platon met en scène Alcibiade ivre, faisant irruption avec une bande de joyeux fêtards tout aussi ivres que lui dans la maison du tragédien Agathon, qui fêtait le prix qu'il venait de gagner dans un concours de tragédies par un banquet auquel Socrate s'était invité et où les convives se relayaient pour faire, chacun à leur manière, l'éloge d'Éros, le dieu de l'amour. Le discours d'Alcibiade ivre suit celui de Socrate et est le dernier de la série. Et c'est l'éloge de Socrate fait par un Alcibiade encore amoureux de lui et tout plein d'admiration pour lui, mais conscient qu'il n'a pas su profiter de cette relation : il y raconte plusieurs faits de guerre de Socrate dont il a été témoin, dont une occasion où Socrate lui sauva la vie, mais aussi une scène qui n'est pas à son avantage, à lui, Alcibiade, où, pour essayer de séduire Socrate, il l'invita à rester dormir chez lui et, à son grand dépit, passa la nuit à côté de lui sans que Socrate tente quoi que ce soit sur lui malgré ses tentatives pour l'y inciter.

Que faut-il pour être apte à gouverner ?

Pour en revenir au dialogue introductif, l'*Alcibiade*, il met en scène une rencontre imaginée par Platon entre Alcibiade et Socrate la veille du jour où Alcibiade, ayant atteint l'âge requis,

© 2015 Bernard SUZANNE

doit pour la première fois prendre la parole à l'Assemblée, c'est-à-dire faire ses débuts en politique. Et Socrate va lui demander quelles sont ses intentions, ce qu'il pense pouvoir apporter à ses concitoyens et à sa cité et ce qui l'habilite à un tel rôle, c'est-à-dire ce qui, dans son éducation jusque-là, l'a préparé à diriger ses concitoyens et lui a permis d'acquérir les compétences requises pour cela. Le dialogue est l'occasion pour Socrate de préciser que, pour lui, l'*anthrôpos*, c'est la *psuchè* et non pas le corps, ou même l'assemblage du corps et de la *psuchè*, et de mettre en avant le fameux précepte delphique *gnôthi sauton*¸ qu'il faut traduire par « *Apprends à te connaître toi-même* » plutôt que par « *Connais-toi toi-même* » pour mieux mettre l'accent sur l'aspect duratif du verbe, qui renvoie à une activité se poursuivant. Cette formule, il faut la comprendre comme signifiant non seulement « *Apprends à te connaître en tant que tu es Alcibiade, ou Socrate, ou Bernard Suzanne* », mais aussi et surtout « *Apprends à te connaître en tant que tu es un(e)* anthrôpos[19] *et cherche à découvrir ce qui constitue l'excellence d'une telle créature, à la fois de manière générale et dans le cas particulier qui est le tien en fonction de tes dons et tes limites naturelles et de tout ton environnement dans le temps et le lieu où tu vis* ».

La question qui va occuper tous les dialogues, directement ou indirectement, est donc clairement posée d'entrée : qu'est-ce qui habilite un homme ou une femme (on verra que, dans la *République*, Platon, révolutionnaire pour son époque, veut que la sélection des gouvernants ne tienne pas compte du sexe, qui n'est pas pour lui une différence pertinente pour la fonction envisagée) à gouverner ses semblables ?

Tout se tient

Le long voyage à travers les dialogues ne nous conduira pas jusqu'à la réponse à cette question, mais devrait nous permettre de comprendre comment tout se tient et comment on ne peut y répondre sans faire ce long détour par des questions sur le pouvoir et les limites du *logos*, les questions relatives à l'ontologie (que veut dire « être » ? qu'est-ce qui « est » ? qu'est-ce qui « n'est pas » ? et que veut dire « n'est pas » ?), à la vérité, au savoir et à ce qu'il peut connaitre et ce qui est hors de sa portée, à la relation entre les mots et ce qu'ils désignent, à l'action politique, aux différentes formes de gouvernement, à ce qui est bon pour les *anthrôpoi*, à la vie et à la mort, à un éventuel « après » de la mort, etc. car, si, comme le fera dire Platon au meneur de jeu de son dernier dialogue, les *Lois*, un vieillard athénien anonyme qui a pris la place de Socrate, le rôle des dirigeants est de chercher à rendre le plus grand nombre de leurs administrés possible le plus heureux possible en permettant à chacun de faire fructifier au mieux les capacités naturelles qui sont en lui à la naissance pour son plus grand bien et le plus grand bien de la cité dont il est citoyen, alors, la question de savoir si la mort est la fin de tout ou si quelque chose de l'*anthrôpos* ne disparaît pas à ce moment, et, si c'est le cas, ce qui conditionne le sort de ce quelque chose, est primordiale pour qui veut faire le bonheur des *anthrôpoi*. Et cette question pose celle de savoir ce que pourrait être une « existence » hors du temps et de l'espace pour un être (la *psuchè* ?) immatériel, ce qui pose la question du/des sens du verbe *einai* (« être ») et, de fil en aiguille, du rapport des mots aux « choses » ; etc.

S'approcher des dieux

Au terme du parcours, Platon, donc, comme à son habitude, ne nous donnera pas la réponse, mais nous proposera un *exemple*, situé dans le temps et l'espace qui étaient les siens, et donc pas destiné à être pris au pied de la lettre et reproduit tel quel en d'autres temps et en d'autres lieux, à travers le plus long de ses dialogues, les *Lois*. Ce dialogue est assez fastidieux, même s'il prend la peine de s'attarder plus sur ce que l'Athénien qui mène la discussion appelle les « préludes », c'est-à-dire les introduction explicatives et pédagogiques aux lois proprement

[19] Voir la note 7, page 4, sur le mot *anthrôpos* (« être humain »), qui peut être aussi bien masculin que féminin sans changer de terminaison.

© 2015 Bernard SUZANNE

dites, destinées à en donner le sens, l'esprit avant la lettre, et les motivations, que sur les prescriptions législatives proprement dites.

Mais ce dialogue, comme c'est le cas avec tous les dialogues de Platon, nous parle aussi par sa mise en scène, même si, dans le cas des *Lois*, elle est minimaliste (malheureusement, la plupart des commentateurs, trop pressés de se colleter à la valeur logique des raisonnements développés par Platon, ne prennent pas le temps de chercher le sens de ces mises en scène, surtout dans un cas comme celui des *Lois*, où ils ne voient pas très bien ce que le contexte de la rédaction de textes législatifs pourrait apporter au corpus de lois ainsi proposé par Platon. Il est tellement plus intéressant de chercher dans nos connaissances historiques quelles ont pu être les sources utilisées par Platon pour proposer chaque article de loi qu'il fait énoncer à ses personnages, en quoi il est conservateur et en quoi il innove, jusqu'à quel point il a repris les lois athéniennes ou les lois spartiates, etc. !).

Quel est donc ce contexte et en quoi nous apprend-il quelque chose ? Le dialogue met en scène trois vieillards, un Athénien dont Platon ne nous donne pas le nom, un Spartiate nommé Megillos et un Crétois nommé Clinias (le nom du père d'Alcibiade, comme si Platon voulait rembobiner la bande et reprendre à l'origine le film foiré par Alcibiade), qui se retrouvent sur les pentes du mont Ida, en Crète, par un jour d'été chaud et ensoleillé, en route vers une grotte appelée l'antre de Zeus et le temple adjacent situés en haut de la montagne. Au cours de la conversation qui s'engage entre les trois vieillards, à la fin du livre III, sur les douze que comptent les *Lois*, on apprend que Clinias a été chargé par sa cité, Cnossos, de fonder une nouvelle colonie, c'est-à-dire une nouvelle « cité (*polis*) » et d'en rédiger les lois. Les trois compères vont donc passer cette chaude journée, tout en montant vers l'antre de Zeus, à rédiger ces lois en essayant de les faire les meilleures possible, en conciliant l'expérience d'Athènes, de Sparte et de la Crète, trois des hauts lieux de la Grèce antique. Rien là de bien excitant tant qu'on ne réalise pas que l'antre de Zeus sur les pentes du mont Ida était le lieu supposé de la naissance de Zeus où, selon la tradition, il avait passé toute son enfance. Mais c'était aussi et surtout le lieu où Minos, que l'on disait fils de Zeus, justement, le premier roi de Crète, dont le palais était à Cnossos, et le premier à avoir gouverné son peuple sagement à l'aide de lois, était supposé être venu tous les neuf ans consulter son père Zeus pour qu'il lui dicte ces fameuses lois qui faisaient sa réputation. On comprend alors, aidé en cela par la fin du dialogue précédent, le *Critias*, sur lequel je reviendrai plus loin, que ce que Platon cherche à nous faire comprendre ainsi, c'est que ce ne sont pas les dieux, Zeus ou un autre, qui résoudront nos problèmes et nous dicteront les lois qui mettront de l'ordre dans nos cités, mais que nous avons été pourvus (par eux ?) d'un *logos* (au sens de « raison »), d'une intelligence (*nous*), qui doit nous permettre de le faire nous-mêmes et que c'est en accomplissant cette tâche, la plus noble qu'il soit donnée à un *anthrôpos* d'accomplir, que nous nous « divinisons » et nous approchons de l'« antre de Zeus », que nous devenons les *dèmiourgoi* (« démiurges », un mot qui veut dire étymologiquement « qui fait un travail (*ergon*) pour le peuple (*dèmos*) ») de nos cités, que nous y apportons de l'ordre (*kosmos*) si nous le faisons en prenant modèle sur le *dèmiourgos* qui nous a été présenté par Timée dans le premier dialogue de cette ultime trilogie, à travers ce que lui-même appelle un « mythe vraisemblable », comme l'ordonnateur du *Kosmos*, de l'Univers bien ordonné dans lequel nous vivons.

Politeia

Au milieu de ce parcours qui nous conduit de l'*Alcibiade* aux *Lois*, on trouve la *République*, dialogue central de la trilogie centrale, clé de voute de tout l'ensemble et présentant les principes qui servent à le structurer. Pour cette raison, avant de reprendre dans l'ordre tout le cheminement, je vais m'attarder un peu sur ce dialogue, sans doute le plus célèbre de Platon, pour en dégager les principes structurants de l'ensemble.

Et pour commencer, il faut nous arrêter sur le titre malencontreux qu'a ce dialogue en français. Le titre grec du dialogue est *Politeia* et c'est le titre d'un ouvrage de Cicéron écrit à la

© 2015 Bernard SUZANNE

manière de Platon sous forme d'un dialogue et largement inspiré de la *Politeia* de Platon, *De re publica* (mot à mot : « à propos de la chose publique »), qui a déteint sur l'original et conduit à attribuer ce titre en latin à l'ouvrage de Platon, transcrit ensuite en français sous la forme *République*. Or cette traduction fait perdre tout ce que Platon avait pu concentrer dans ce seul mot de *politeia* et qui est fondamental pour bien comprendre le propos du dialogue.

Politeia est en effet un substantif dérivé du nom *politès*, lui-même dérivé de *polis*, la « cité ». Le *politès*, c'est l'habitant de la *polis*, le « citoyen », c'est-à-dire, d'après ce qu'on a vu plus haut, l'*anthrôpos* en tant qu'animal vivant en société. À partir de là, le mot *politeia* peut prendre tout un ensemble de sens dans des registres à la fois individuels et collectifs : ce peut être tout simplement la « citoyenneté », c'est-à-dire le simple fait pour une personne d'être un *politès* de telle ou telle cité ; ce peut être aussi l'ensemble des droits et devoirs qui sont ceux d'un *politès* ; ou encore le mode de vie qui sied à un *politès* ; mais aussi le rassemblement de tous les *politai* ;[20] ou encore l'organisation de la *polis* qui définit les fonctions des différents *politai*, c'est-à-dire en fin de compte la « constitution » qui régit la cité et la vie des *politai*, à condition de donner à « constitution » un sens plus large que celui qu'il a aujourd'hui, jusqu'à y englober tous le corpus législatif de la cité ; et en fin de compte, mais seulement tardivement et probablement pas avant Aristote, donc pas du temps de Platon, le mot peut désigner une forme particulière de gouvernement des *politai* correspondant effectivement à ce qu'on appelle aujourd'hui « république ». Le problème, c'est que, si Platon a choisi ce mot *politeia* comme titre de son dialogue, c'est précisément à cause de la multiplicité de ces sens et avec l'intention de n'en éliminer aucun, mais au contraire de faire prendre conscience à ses lecteurs des interdépendances qu'ils avaient les uns avec les autres ! L'une des choses que cherche à nous faire comprendre Platon dans ce dialogue, c'est que l'interdépendance entre la cité et les citoyens est telle qu'il est impossible de comprendre l'un sans l'autre : ce sont les citoyens qui établissent les lois de la cité, mais c'est la cité qui forme les citoyens et leur inculque ses usages et ses valeurs dès leur plus jeune âge. La question n'est donc pas de savoir si la *Politeia* est un dialogue politique sur la meilleure constitution pour une cité *ou* un dialogue moral/psychologique sur la justice dans l'individu (le sujet « officiel » annoncé au début du livre II), car poser la question en ces termes de ou…, ou…, c'est montrer qu'on n'a rien compris au propos de Platon ! Le dialogue est *à la fois* un dialogue sur la justice dans l'individu *et* un dialogue sur l'organisation des cités. Socrate ne perd pas de temps pour le suggérer puisque, dès que la question de la justice lui est posée par ses interlocuteurs, il propose, pour plus facilement déchiffrer les « petites lettres » de la justice dans l'individu, de commencer par examiner les « grosses lettres » de la justice dans la cité ! Et quand il en viendra à décrire la dégénérescence des régimes politiques, de l'aristocratie (qu'il faut comprendre comme le gouvernement par les meilleurs (*aristoi*) et non pas comme le gouvernement par une caste d'« aristocrates » conservant cette appellation de père en fils sans égards à la qualité de ses membres) à la timocratie (le gouvernement par des personnes qui courent après les honneurs (*timè*)), puis à l'oligarchie (le gouvernement par un petit nombre (*oligoi*= « peu nombreux ») de familles riches qui se sont accaparées l'essentiel des richesse de la cité), puis à la démocratie et enfin à la tyrannie (on dirait aujourd'hui la dictature), il alterne à chaque niveau la description du régime politique et la description de l'individu représentatif de ce régime.

La fête au Pirée

Après avoir vu le soin avec lequel Platon avait choisi le titre de son dialogue, qu'aucun mot français ne peut rendre adéquatement, il vaut la peine de voir, ici encore, le soin avec lequel il choisit sa mise en scène. Socrate a été condamné à mort pour avoir, disait l'accusation, introduit des divinités nouvelles dans la cité et corrompu les jeunes (Alcibiade, par exemple !) Or que nous raconte la *Politeia* ? Socrate descendu au Pirée, le port cosmopolite d'Athènes, lieu de

[20] *Politai* est le pluriel (au nominatif) de *politès*.

© 2015 Bernard SUZANNE

débauche et de trafics en tous genres, habité majoritairement par des métèques (des étrangers résidents) et des esclaves, c'est-à-dire par des personnes qui n'étaient pas citoyens athéniens (*politai*), avec les deux frères de Platon, Adimante et Glaucon, pour assister à la *première édition* d'un festival organisé *par la cité d'Athènes* en l'honneur d'une *déesse étrangère* dont le culte s'implantait à Athènes, Bendis, déesse d'origine Thrace vénérée principalement par les nombreux esclaves originaires de cette contrée qui vivaient au Pirée, détournant toute une bande de jeunes, dont les deux frères de Platon, de la partie nocturne du festival, qui ne pouvait finir qu'en beuveries et en orgies, en les entraînant dans la maison du père de l'un d'eux pour passer la nuit avec eux à réfléchir sur la justice et le meilleur moyen d'organiser une cité ! Bref, c'est la cité, et non pas Socrate, qui introduit de nouvelles divinités, et Socrate qui, loin de débaucher les jeunes, cherche au contraire à les éloigner des occasions de débaucher et à les éduquer sur les sujets les plus importants pour le bien de la cité !

La cité idéale

Pour essayer de découvrir ce que peut être la justice, Socrate va donc dans un premier temps s'attacher à la chercher dans les « grosses lettres » de la cité en essayant d'imaginer ce que pourrait être une cité « idéale ». Mais attention ! Le Socrate que Platon met en scène n'est pas ici un doux rêveur essayant de proposer un régime politique dont tout le monde voit le caractère irréaliste, mais quelqu'un qui, parfaitement conscient du caractère utopique de ce qu'il va décrire, cherche seulement à pousser jusqu'à leurs plus extrêmes conséquences les principes *rationnels* qui devraient guider les hommes dans leur réflexion politique, pour nous donner une référence idéale et nous permettre ensuite de nous demander pourquoi on ne peut aller jusque-là. Mais il faut bien voir que sa cité, si elle est « idéale », ne suppose rien qui soit contraire à la nature humaine ou impossible par nature aux hommes : il n'imagine pas des hommes capables de voler dans le ciel ou de vivre au fond de la mer, ou des hommes d'une force surhumaine, ou des hommes capables de passer leur temps à faire travailler leur esprit sans jamais s'arrêter pour manger, boire, dormir ou faire l'amour, ni même une cité dont tous les citoyens seraient des petits génies et des saints, mais bien une cité dans laquelle on trouve des hommes et des femmes d'intelligence et de capacités diverses dans les mêmes proportions que dans n'importe quelle cité existante.

Le point de départ sur sa réflexion est le fait que les *anthrôpoi*, se rendant compte du fait que, si chacun doit pourvoir par lui-même à tous ses besoins, alimentation, couvert, vêtements, etc., personne n'ira bien loin du fait du temps consommé à ces tâches incontournables pour survivre, décident de se regrouper et de se distribuer les tâches en fonction de leurs aptitudes respectives : l'un cultivera les champs pour l'alimentation de tous, un autre s'occupera de fabriquer des manteaux pour tous, un autre encore des souliers, etc. C'est à cette condition qu'ils finiront par dégager assez de temps libre pour commencer à pouvoir envisager d'autres activités non strictement nécessaires à leur survie et que pourront se développer les arts, créant au passage de nouvelles activités à distribuer entre tous, mais introduisant aussi le risque de vices et de maladies, nécessitant l'introduction d'activités judiciaires et médicales. Au terme de cette réflexion, Socrate fait apparaître trois catégories de citoyens : les artisans et paysans, chargés de la production et du commerce des produits nécessaires à la vie matérielle des habitants de la cité ; les « gardiens », chargés de la protection des citoyens contre les menaces externes (guerre avec d'autres cités) et internes (guerres civiles, révoltes, troubles de l'ordre public) ; et enfin les gouvernants, choisis parmi les gardiens âgés ayant suivi et réussi un programme de formation et de sélection approprié.

Mais il ne faut surtout pas penser que ces catégories de citoyens sont des « classes » héréditaires ! Au contraire. La principale tâche que Socrate assigne aux gouvernants, c'est la sélection et la formation de leurs successeurs, en n'hésitant pas à réaffecter leurs propres enfants à la catégorie des artisans et paysans s'ils ne présentent pas les capacités requises pour être gardiens et peut-être un jour gouvernants à leur tour, et en sens contraire, en n'hésitant pas à donner leur

© 2015 Bernard SUZANNE

chance à des enfants d'artisans et de paysans qui font montre de capacités laissant pressentir qu'ils pourraient faire de bons gardiens et pourquoi pas un jour des gouvernants.

Dans cette analyse et du fait des principes qui ont donné naissance à la cité, le partage des tâches, il est clair que la justice dans la cité, ce qui devrait lui permettre de fonctionner au mieux, c'est que chacun fasse la tâche (la fonction « sociale ») qui lui a été affectée et ne se mêle pas de celle des autres : un cordonnier fait des chaussures, un tisserand fabrique des étoffes, un potier fabrique des poteries, un commerçant vend des marchandises, un architecte construit des maisons, un médecin soigne les malades, etc., un gardien garde la cité et un dirigeant la gouverne. Ce n'est pas le travail d'un potier de construire des maisons, ou celui d'un cultivateur de guérir les malades, et ce n'est pas non plus leur travail de gouverner la cité.

La *psuchè* tripartite

À partir de cette analyse des « grosses lettres », Socrate essaye par analogie de décrire la structure de la *psuchè* humaine, en partant du principe que, si l'on y découvre des conflits, ce ne peut être qu'entre « parties » distincte. La première catégorie de conflits qu'il met en évidence est celle qui existe entre la partie raisonnante (*logikon*, dont le nom dérive de *logos*) et les divers désirs/pulsions/passions (*epithumiai*) induites par notre nature corporelle : soif, faim, pulsions sexuelles, etc. Ces passions/pulsions sont multiples, tout comme le sont les besoins de notre corps, et peuvent entre en conflit les unes avec les autres, mais elles ont comme propriété commune d'être toutes liées aux besoins de notre corps et il les désigne sous le vocable d'*épithumètikon*, disons la partie désirante de notre *psuchè* par opposition à la partie raisonnante, pendant à la catégorie des artisans et paysans, eux aussi dédiés à la satisfaction de nos besoins corporels, et s'opposant à la catégorie des gouvernants, dont on attend qu'ils fassent preuve au plus haut point de raison.

Entre ces deux « parties » de la *psuchè*, l'une caractérisée par la multiplicité (des désirs/passions), l'autre par l'unité (de la pensée), Socrate en identifie une troisième, qu'il nomme *thumos* ou partie *thumoeidès* (« conformée au *thumos* »), mot qui évoque le cœur comme siège de la vie et de certains comportements comme le courage, la colère, etc. et qui renvoie à quelque chose comme l'agressivité, l'amour-propre, bref, une composante de la *psuchè* qui, à partir de mobiles d'ordre purement « intelligible », c'est-à-dire non produits directs de nos besoins strictement corporels, de « représentations » d'ordre symbolique comme des mots ou des images, des sensations olfactives, gustatives ou tactiles en tant qu'évocatrices du passé, est néanmoins capable mettre notre corps en mouvement et de nous faire agir de manière spontanée, sans l'intervention de la raison et de la réflexion, donc en quelque sorte de manière proprement « irrationnelle », ce qui ne veut pas dire nécessairement absurde ou inconvenante, mais seulement « non fondée en raison », venant directement des « tripes ».

Le char ailé, le cocher et les deux chevaux

Dans le *Phèdre*, le dialogue qui précède la *République*, le Socrate de Platon donne une image de la *psuchè* qui anticipe cette analyse d'une âme tripartite : il l'assimile à un char ailé auquel sont attelés deux chevaux, l'un noir, fougueux et rétif et l'autre blanc et plus calme, et conduit par un cocher. Le char, c'est le corps, qui ne peut être mu que par les deux chevaux ; le cocher, c'est la raison, la partie *logikon* de la *psuchè*, qui ne peut faire se mouvoir le char qu'en agissant sur les chevaux par l'intermédiaire des rênes et en disciplinant ceux-ci pour qu'ils avancent ensemble dans la même direction et au même pas ; le cheval noir rétif, prompt à se cabrer et à ruer, s'agitant en tous sens et cherchant à se libérer des rênes, ce sont les passions/pulsions difficiles à contenir ; le cheval blanc, plus calme, mais attelé avec le cheval noir, c'est le *thumos*, tiraillé entre les instructions venant du cocher/raison et les mouvements désordonnés de l'autre cheval. Seuls les chevaux peuvent mettre en mouvement le char/corps, mais celui-ci ne peut produire un mouvement correct que si les deux chevaux tirent dans le même sens. Il faut donc,

© 2015 Bernard SUZANNE

ou que le cheval blanc cède aux pressions du cheval noir et se mette à tirer dans le même sens que lui, ou que le cocher parvienne à dompter et à maîtriser le cheval noir et à le faire aller dans la direction où il veut en s'assurant que le cheval blanc tire dans le même sens. Le fait que le chariot ait des ailes indique qu'il est capable de s'élever dans le ciel et symbolise le fait que la *psuchè* des *anthrôpoi* peut d'élever vers le « divin » (c'est précisément ce que raconte le mythe du *Phèdre* dans lequel prend place cette description imagée de la *psuchè*).

Une unité à construire

Ce que suggère cette description de la *psuchè* humaine, c'est que l'*anthrôpos* n'est pas un être dont l'unité interne est donnée d'avance, mais un être composite dont l'unité est à construire et, dans cette perspective, la justice selon Socrate, même s'il ne le dit nulle part en termes aussi clairs, mais nous laisse le soin de le découvrir par nous-mêmes, consiste en l'harmonie interne de cette âme tripartite (composante *psychologique* de la justice) comme fondement d'une harmonie sociale (composante *politique* de la justice) entre les citoyens de la *polis*. En d'autres termes, il est illusoire de vouloir arriver à l'harmonie sociale avec des citoyens qui ne sont pas individuellement en accord avec eux-mêmes et maîtres d'eux-mêmes. Alcibiade est le parfait exemple de ce qui arrive à la cité quand un de ses dirigeants prétend la gouverner alors qu'il n'est même pas capable de se gouverner lui-même et de dompter ses passions/pulsions. La justice ainsi conçue n'est donc pas, contrairement à ce que laissaient entendre les discussions du livre I et du début du livre II de la *République*, une « vertu » exclusivement sociale concernée seulement par les relations entre individus, mais d'abord une affaire individuelle de mise en ordre de notre moi pour pouvoir avoir une chance de bien nous comporter en société, c'est-à-dire d'être « juste » avec nos concitoyens. Elle suppose que chaque partie de la *psuchè* joue le rôle qui est le sien et reste à sa place (c'est la traduction au niveau de l'individu de la définition de la justice dans la cité, qui suppose que chacun se limite dans son activité au service de la cité à la tâche qui est la sienne), bref, qu'elle soit « juste » à l'égard des deux autres parties : c'est la raison qui doit diriger et les deux autres parties doivent accepter son autorité mise au service, non d'elle seule, mais du tout que constitue l'*anthrôpos*, dans lequel chaque partie, y compris les « passions/désirs/pulsions », doit pouvoir trouver des satisfactions pourvu qu'elles restent « raisonnables », car c'est à ce prix que l'harmonie est possible. C'est en ce sens totalisant que la justice ainsi conçue peut être vue comme l'idéal de l'homme incarné en ce bas monde.

Le principe structurant des trilogies

C'est cette tripartition de l'âme qui sert de toile de fond et de principe structurant aux trilogies : dans chaque trilogie, le premier dialogue s'intéresse plutôt à ce qui, en l'*anthrôpos*, est en lien avec la nature corporelle, avec le monde matériel, alors que la troisième s'intéresse plus à ce qui est en lien avec la raison, avec l'ordre intelligible. Et, entre les deux, le dialogue central se concentre sur le cheval blanc, celui qui peut soit tirer dans le sens des passions, soit suivre les ordres de la raison, en se focalisant sur la problématique des conflits et des choix.

On peut voir dans ce découpage en trois la source de ce qui deviendra un découpage classique de la philosophie par la suite, en particulier chez les stoïciens, la distinction entre physique, éthique et logique :

- la *physique*, dont le nom vient du mot grec *phusis*, qui signifie « nature » (étymologiquement « ce qui croît/pousse », le mot dérivant du verbe *phuein*, qui veut dire « croître, pousser ») étudiant ce qui est donné à saisir à nos sens, à travers les impressions sensibles (*aisthèsis*), ce qui fait qu'on peut aussi qualifier ce niveau d'« *esthétique* », dans un sens plus large que celui qu'a ce mot aujourd'hui : c'est à ce niveau qu'on trouve un dialogue sur le beau, l'*Hippias mineur*, et un dialogue sur la poésie, l'*Ion*, à côté de dialogues plus spécifiquement « physiques », le *Théétète* qui, à partir du relativisme de Protagoras, montre les limites d'une conception du savoir qui se limiterait à la connaissance « scientifique » du monde matériel en constant devenir, et surtout le

© 2015 Bernard SUZANNE

Timée, compendium de toute la connaissance physique du temps de Platon, présenté comme un « mythe vraisemblable » et visant à donner aux politiciens le modèle de l'ordre (*kosmos*) de l'Univers et du travail du « démiurge » qui en est l'auteur (mythique !) pour leur servir de modèle dans la mise en ordre des cités à l'aide de lois issues de la raison ;

- l'*éthique*, qui concerne les choix de vie, lieu de la *krisis* (« tri, choix, jugement »), niveau auquel Platon nous proposera successivement de choisir entre Achille et Ulysse comme modèle de vie (*Hippias mineur*), de nous mettre à la place des juges au procès de Socrate (*Apologie de Socrate*), de faire la distinction entre deux sophistes ridicules jouant sur les mots et Socrate critiquant leurs délires éristiques (*Euthydème*), puis de manière plus générale entre le sophiste et le vrai philosophe (*Sophiste*), avant de se servir d'un de ses parents au nom prédestiné, Critias (nom justement dérivé de *krisis*), pour nous mettre, d'une manière surprenante (l'inachèvement, à mon avis délibéré, du dialogue, qui s'interrompt au beau milieu d'une phrase, mais pas n'importe laquelle), devant le test ultime, l'« examen de passage » au terme du programme de formation entrepris par les dialogues (comprendre pourquoi le dialogue s'interrompt soudainement là), dans le dialogue bien nommé *Critias*, non sans nous avoir proposé, au milieu de ce parcours, une longue réflexion sur la justice bien comprise comme idéal de l'Homme en cette vie dans la *République*, la clé de voute de tout l'ensemble des dialogues;

- la logique, c'est-à-dire la « science » du *logos*, pas nécessairement limitée à la logique au sens aristotélicien, que Platon critique par avance, comme on le verra, dans le *Parménide*, mais au sens de ce que lui appellera *to dialegesthai* et dont on a fait la « dialectique », c'est-à-dire l'art d'une utilisation correcte du *logos* en tant que parole et discours pour savoir en déjouer les pièges et s'en servir pour le dépasser et avoir accès à ce qui est au-delà (l'un des sens de la préposition *dia*, qui peut aussi vouloir dire « au moyen de », les deux étant simultanément pertinents pour la compréhension de *dialegesthai*) des mots, afin de pouvoir devenir en cette vie, au terme du programme, des législateurs dignes de ce nom, qui nous vaudra une critique de Gorgias, professeur de rhétorique prétendant enseigner l'art du *logos*.(*Gorgias*), un discours mis par Socrate dans la bouche des lois d'Athènes personnifiées et expliquant pourquoi Socrate préfère subir sa peine plutôt que d'accepter les offres d'évasion qui lui sont faites par ses amis (*Criton*), un exemple de discours politique tout fait et parfaitement creux (*Ménéxène*), une réflexion sur la dialectique appliquée à la politique (*Politique*), et enfin un recueil de lois destinées à fournir un exemple, mais surtout accompagnées de « prologues » en expliquant l'esprit et les motivations (*Lois*).

Les trois vagues

Dans les livres centraux de la *République* (livres V, VI et VII), Socrate s'intéresse à la sélection et à la formation des gardiens, parmi lesquels seront sélectionnés les futurs gouvernants. Il pose à ce sujet quelques principes théoriques suffisamment provocateurs pour nous faire réfléchir, et il le fait en toute connaissance de cause, puisqu'il présente lui-même ces étapes de la discussion comme trois « vagues », chacune plus monumentale que la précédente, susceptibles d'engloutir les promoteurs de ces propositions sous des monceaux d'objections.

L'idée sous-jacente à toutes ces propositions est que l'aptitude à *bien* gouverner ses semblables est la chose du monde la plus rare, qu'elle ne se limite pas à un don inné même si certaines qualités sont requises pour y parvenir, mais qu'il faut donner l'éducation appropriée à ceux qui présentent ces dons pour éviter que, comme dans le cas d'Alcibiade, ils soient mis au service d'activités nuisibles et maléfiques.

La première vague : égalité entre hommes et femmes

Dans cette perspective, la première proposition, la première « vagues », consiste à reconnaître qu'il n'y a aucune raison de diviser par deux les chances de trouver ces perles rares en excluant *a priori* la moitié de la population sur la base d'un critère, le sexe, qui n'a aucune pertinence par rapport à ce que l'on cherche : les femmes, tout autant que les hommes, sont

© 2015 Bernard SUZANNE

dotée d'un *logos*, d'une intelligence humaine et le rôle particulier qu'elle jouent dans le processus de reproduction, qui est une activité liée au corps, n'a rien à voir avec le niveau d'intelligence dont elles peuvent faire preuve et les autres qualités requises pour faire un bon dirigeant (capacité d'abstraction, concentration dans l'étude, mémoire, etc.)

La seconde vague : la communauté des gardiens et gardiennes

La seconde « vague » est présentée généralement comme « la mise en commun des femmes et des enfants », ce qui est une vision parfaitement « machiste » de ce que propose le Socrate de Platon par des lecteurs, probablement mâles, qui n'ont pas intégrés la première vague sur l'égalité des hommes et des femmes et qui fantasment à la lecture du texte sur ce qu'ils comprennent comme une forme de polygamie, alors que ce qu'il propose c'est une communauté entre gardiens des deux sexes dans laquelle toute forme de « propriété privée » est bannie car cause potentielle de conflits. Et de fait, la « propriété privée » à bannir ne se limite pas à celle des biens fonciers ou des biens mobiliers, mais encore et surtout à tout ce qui ressemble à une forme de « propriété » dans les relations interpersonnelles : aucune femme n'est la « propriété » exclusive d'un seul homme et aucun homme n'est la « propriété » exclusive d'une seule femme. Plus ! Aucun enfant n'est la « propriété » exclusive de ses parents. Platon est parfaitement conscient du caractère outré et peu réaliste de ces propositions, et de fait, lorsqu'il en viendra aux « travaux pratiques » au terme du parcours, dans les *Lois*, il en restera à une structure classique de la famille, mais il veut nous faire réfléchir, en poussant à la limite des principes au départ « raisonnables », aux problèmes que posent les organisations plus classiques. Une des sources majeures de conflits entre habitants d'une même cité depuis toujours, ce sont les histoires de cul ! Après tout, si l'on regarde froidement et en prenant un peu de recul, l'*Iliade* d'Homère, qui était avec l'*Odyssée* du même Homère, l'un des deux piliers de l'éducation des Grecs du temps de Socrate et Platon, sans même s'attarder sur le fait que la guerre de Troie, dont l'*Iliade* nous raconte un court épisode, trouve sa source dans une historie d'adultère, de quoi s'agit-il ? Qu'est en fin de compte cet Achille en qui tous les Grecs d'alors voyaient *le* héros à imiter ? Le chef d'un peuple participant à une vaste coalition guerrière qui se met soudain à bouder comme un gamin et se retire sous sa tente parce que le chef de la coalition lui a repris une femme qui lui avait été donnée comme part de butin et dont il s'était entiché, mettant de ce fait en péril non seulement le contingent dont il est le chef, mais toute la coalition et devenant responsable de la mort de son meilleur ami ; bref, un roi qui fait passer ses petites affaires de cœur avant le bien de ceux dont il a la charge comme roi ! De ce point de vue, Alcibiade a brillamment suivi l'exemple de celui dont il lisait les aventures pour apprendre à lire ! Si donc, dans toutes les sociétés connues de Platon, les femmes, considérées comme des possessions de leur mari, sont aussi des « objets » de discorde, quelle solution pourrait-on trouver pour mettre fin à une telle situation. La solution qu'il propose n'est peut-être pas la bonne, ou en tout cas pas réaliste, mais elle a le mérite de poser de vrais problèmes et d'offrir une option qui n'est pas matériellement impossible aux *anthrôpoi* tels qu'ils sont : les freins sont de l'ordre de la culture, pas de la nature.

Si l'on s'intéresse maintenant à la partie de la proposition concernant les enfants, que propose Platon ? Que l'éducation des enfants soit *intégralement* prise en charge par la cité *depuis l'instant de leur naissance*. Pour ce faire, les enfants sont retirés à la mère à l'instant de la naissance et aucun parent ne connaît ses enfants biologiques, ni aucun enfant ses parents biologiques. Mais en fait, Platon ne fait pas disparaître, au moins du langage, les notions de parents et d'enfants, bien au contraire, il les élargit : les enfants nés à la même époque appelleront papa et maman tous les adultes qui ont eu un enfant durant cette période et ces parents appelleront fils et filles tous les enfants de ce groupe d'âge, et, entre eux, ces enfants se considéreront tous comme frères et sœurs. Il ne s'agit de rien moins que d'étendre symboliquement les relations de parenté qui créent des liens forts entre personnes pour arriver à ce que tous les gardiens de

© 2015 Bernard SUZANNE

la cité se considèrent comme une seule grande famille. Là encore, l'artifice proposé est poussé à la limite, mais il met le doigt sur la part de culturel qu'il y a dans les notions de parenté au-delà des relations purement biologiques, et fait se poser de bonnes questions, quitte à leur apporter des solutions moins radicales.

Un autre bénéfice de cette approche, qui nous ramène à la rareté des bons dirigeants, c'est qu'il ne fait plus dépendre le sort des enfants des conditions conjoncturelles de fortune de leurs parents, et surtout, au temps de Platon, de leur père. La cité ne peut se permettre de prendre le risque qu'une de ces natures si difficiles à trouver soit gâchée simplement parce que née dans une famille qui n'avait pas les moyens de lui donner l'éducation appropriée, ou du fait de revers de fortune de ses parents. Sans compter que l'amour des parents pour leurs enfants peut conduire ceux qui n'ont pas les moyens de leur procurer tout ce dont ils aimeraient leur faire profiter à des comportements illégaux et donc néfastes pour la cité : vol, non remboursement d'emprunts, voire homicide.

Bref, l'important pour Platon dans ces analyses, ce n'est pas la littéralité des solutions spécifiques qu'il met en avant, mais les réflexions auxquelles elles doivent nous conduire à partir des objections spontanées et viscérales que notre culture, plus que notre nature, nous conduit à leur opposer.

La troisième vague : les philosophes rois

La troisième et dernière vague, c'est celle qui est introduite par la phrase que j'ai mise en exergue de cet article, celle qui suggère que, pour mettre un terme aux maux de l'espèce humaine, il faut que les gouvernants soient *philosophoi*. Pas « philosophes » au sens moderne du mot, pas des BHL ou autres Luc Ferry, pas des professeurs de philosophie d'universités américaines respectées, bardés de diplômes et reconnus par leurs pairs, pas même des *philosophoi* au sens usuel qu'avait ce mot pour la plupart des contemporains de Platon, puisque celui-ci passe une grande partie de la discussion sur cette proposition à justement faire la distinction entre ce qu'il entend par *philosophos* et ce que la foule d'alors mettait sous ce vocable, mais, en prenant le mot dans son sens étymologique, amis/amoureux (*philos*) de la *sophia*, c'est-à-dire de la sagesse, du savoir. Ce qui déplace le problème vers la question de savoir de quelle « sagesse » il est alors question. Et c'est précisément à cette question que cherche à répondre tout le cursus des dialogues tels que je les comprends et les présente ici. Et la première remarque qu'on peut faire ici, à partir de ce que j'ai déjà dit sur les *limites* de la raison humaine, c'est que si Platon, par la bouche de son Socrate, parle ici d'*amis/amoureux* de la *sophia* et non pas tout simplement de *sophoi*, de « sages », c'est précisément parce que ce qu'il a en vue est un savoir, une sagesse, qui n'est pas accessible aux *anthrôpoi*, au moins sous la forme d'un savoir absolument certain et transmissible. Et c'est précisément cela qui fait que les *vrais philosophoi* sont si rares et si difficiles à identifier et à former.

Pour nous faire comprendre cela, Socrate va utiliser trois images qu'il enchaîne dans des pages qui sont parmi les plus célèbres de Platon et constituent la fin du livre VI et le début du livre VII de la *République* : le parallèle entre le bon (on traduit d'habitude par « bien », mais je vais expliquer dans la section suivante pourquoi c'est une erreur) et le soleil, l'analogie de la ligne et l'allégorie de la caverne,[21] trois images qui se complètent et s'éclairent l'une l'autre et qui, là encore, ont été mal comprises par la plupart des commentateurs. C'est dans ces pages que l'on va trouver le second principe structurant du plan des dialogues, celui qui préside à l'enchaînement des tétralogies.

[21] Respectivement : parallèle entre le bon et le soleil : *République* VI, 504e7-509c4 ; analogie de la ligne : *République* VI, 509c5-511e5 ; allégorie de la caverne : *République* VII, 514a1-517a7 auquel on peut ajouter le commentaire qu'en fait Socrate en *République* VII, 517a8-519b7.

© 2015 Bernard SUZANNE

To agathon : le Bien ou le bon ?

Le premier de ces trois textes est situé au milieu de la discussion sur la troisième vague, celle qui parle des « philosophes » rois. Toute la première partie de cette discussion a été consacrée par Socrate à préciser ce qu'il entend par *philosophos*, quelles qualités sont requises pour le devenir, en quoi de telles personnes peuvent être utiles à la cité quoi qu'en pense le plus grand nombre, et à inviter ses interlocuteurs à se méfier des contrefaçons. De toute cette discussion, il ressort en conclusion que, pour Socrate, l'objet d'étude le plus important pour un *philosophos* se préparant à gouverner ses semblables, c'est *hè tou agathou idea*,[22] expression que l'on traduit le plus souvent par « l'idée du bien », mais que je préfère traduire par « l'idée du bon » pour de multiples raisons. Cela paraît peut-être un point de détail, du pinaillage sur une traduction, mais on va voir qu'en fait, comme avec la traduction de *politeia*, il y a des choses importantes qui se jouent dans ce « détail » ![23] En grec, *agathos* est d'abord un adjectif signifiant « bon » dans tous les sens que peut prendre ce mot en français, à la fois dans le registre matériel et dans le registre moral, à la fois à propos de choses, d'objets matériels, d'animaux et de personnes. Associé au mot *kalos* qui, lui, signifie « beau », il donne l'expression *kalos kagathos*, dans laquelle *kagathos* est la contraction de *kai agathos* (*kai* signifie « et »), c'est-à-dire « bel et bon », qui servait au temps de Socrate à désigner un « honnête homme », un homme beau de corps et bon d'esprit, si l'on veut, les deux étant considérés comme indispensables à la perfection. Mais une des caractéristiques du grec ancien est que la grammaire n'y était pas aussi rigoureuse que dans nos langues modernes et que les distinctions qui nous paraissent naturelles entre nom, adjectifs, verbes, etc., n'étaient pas encore bien établies, même si les grammaires utilisées de nos jours pour enseigner le grec ancien donnent l'impression contraire. Et comme le grec, au contraire par exemple du latin, disposait d'un article défini (en fait un ancien démonstratif au sens affaibli à l'usage), les grecs n'hésitaient pas à « substantiver » les adjectifs, c'est-à-dire à utiliser des adjectifs au neutre (singulier ou pluriel) précédés de l'article défini comme s'il s'agissait de noms : ainsi, *ta agatha* (pluriel), ce sont « les bonnes [choses] » (sans préjuger du type de « choses » considérées, puisque le mot est sous-entendu), c'est-à-dire toute la multitude des choses/activités/comportements/etc. qui peuvent être considérées comme « bonnes », chacune

---

[22] *République* VI, 505a2.

[23] Je demande au lecteur ne parlant pas le grec ancien de m'excuser pour la multiplicité des mots grecs que j'utilise sans les traduire, mais il me semble que c'est le prix à payer pour bien comprendre Platon. Il y a certains mots grecs utilisés par Platon qui sont intraduisibles en français par un seul mot français sans perdre une bonne partie de ce qu'il veut faire comprendre. Platon ne cherchait pas à régenter le langage en prétendant imposer à chaque mot un unique sens pour se forger un vocabulaire « technique », mais au contraire à prendre le langage comme il était et à jouer de ses ambiguïtés *en toute connaissance de cause* pour parvenir à ses fins. On en a vu un exemple avec le mot *politeia*, qu'il choisit comme titre du dialogue central de son parcours justement du fait de sa multiplicité de sens. On verra dans la suite que c'est le cas aussi pour d'autres mots centraux dans ce que les commentateurs appellent la « théorie des formes » ou « théorie des idées » qu'ils prêtent à Platon. Le résultat est qu'il faut se méfier de *toutes* les traductions de Platon, qui, toutes, véhiculent à travers les choix de mots faits par le traducteur pour rendre en français ces mots piégés en grec, la compréhension et les hypothèses, implicites ou explicites, qui sont les siennes sur ce que Platon cherche à dire. De ce fait, la moins mauvaise solution, pour un lecteur qui veut faire plus que survoler les dialogues, c'est de se munir de plusieurs traductions pour au moins, en les confrontant sur les passages délicats, être alerté par leurs différences sur le fait qu'il se cache peut-être derrière ces phrases des problèmes de traduction et ne pas trop hâtivement construire des théories sur ce que voulait dire Platon à partir de traductions fautives ou biaisées. Il est important, pour bien comprendre Platon, de pouvoir repérer les multiples usages qu'il fait d'un même mot dans des contextes différents, car c'est souvent par les résonnances savamment orchestrées par lui entre les différents sens d'un même mot qu'il cherche à nous faire comprendre ce qu'il veut nous aider à comprendre. Or il est illusoire de vouloir toujours traduire le même mot grec par le même mot français dans tous les contextes : il n'y a aucune raison *a priori* pour qu'il existe, pour chaque mot grec, un mot français qui recouvre exactement la même multiplicité de sens que ce mot grec et, de fait, ce n'est pas le cas. Et je ne parle pas là d'homonymes, mais de la multiplicité des sens d'un unique mot, comme on l'a vu dans le cas de *politeia*. Pire ! Le fait qu'un mot grec ait été transposé en français ne garantit pas qu'il ait aujourd'hui pour nous le ou les sens que son original grec avait. On en verra des exemples dans la suite, entre autre avec le mot *hupothesis*, transcrit en français par « hypothèse ».

© 2015 Bernard SUZANNE

dans leur genre. Et *to agathon* (singulier), c'est « le bon », c'est-à-dire l'ensemble des bonnes [choses] considérées comme un tout.

On voit alors le glissement qui se produit lorsqu'on traduit cette formule par « le bien », sens qui est effectivement donné par les dictionnaires comme un des sens possibles de cette expression (notons que les anglais, par exemple, n'ont pas ce problème car, comme les grecs, ils n'ont qu'un seul mot dans les deux cas : « good » pour l'adjectif utilisé comme adjectif et « the good » pour l'adjectif neutre substantivé). Passer de « bon » à « bien », c'est passer d'une qualité susceptible d'être attribué à une multitude de « choses » à un « concept » dont le sens est presque immédiatement et exclusivement moral, surtout quand on trouve ce mot dans l'expression « le bien », voire « le Bien » avec un « B » majuscule, après deux mille ans de christianisme. Et, ce faisant, on réduit considérablement la portée de ce dont veut parler Platon et on a vite fait d'aboutir à une vision de lui assez manichéenne et dualiste où « le bien » ne concerne que l'âme, où rien de bon ne peut venir du corps, où la raison doit, chez l'homme « de bien », non pas brider, mais étouffer les passions.

Excellence

Un phénomène similaire se passe avec un autre mot grec qui est justement très lié à *agathos* (dont *agathon* est le neutre) et qu'on retrouve très fréquemment dans les dialogues, certains d'entre eux lui étant même presque exclusivement consacrés, c'est le mot *aretè*. En grec, ce mot désigne ce qui fait l'excellence de ce à quoi on l'attribue, qui peut être n'importe quoi : un outil, un meuble, une terre, un animal, une personne, etc. : l'*aretè* d'un cheval de course, c'est ce qui lui permet d'aller le plus vite possible et de gagner les courses, c'est-à-dire d'être au plus haut point un « bon » cheval de course ; l'*aretè* d'un couteau de cuisine, c'est ce qui lui permet de répondre au mieux à l'usage en vue duquel il est fabriqué ; et de même pour n'importe quoi d'autre. Dans cette perspective, l'*aretè* d'un(e) *anthrôpos*, c'est ce qui permet à cet(te) *anthrôpos* d'atteindre la perfection qu'on est en droit d'attendre de lui ou d'elle. Ce qui pose immédiatement la question de savoir quelle est cette perfection, et nous renvoie au *gnôthi sauton* (« Apprends à te connaître toi-même »). Est-ce que l'homme « idéal », c'est Arnold Schwarzenegger ou Albert Einstein, ou ni l'un ni l'autre ? Est-ce que c'est le bel et vaillant Achille ou le rusé Ulysse ? (on retrouvera cette question au cœur d'un des dialogues de Platon, l'*Hippias mineur*). La traduction classique d'*aretè*, que pour l'instant je n'ai pas traduit, sans que cela empêche, je suppose, le lecteur de voir de quoi il était question, dans les dialogues de Platon au moins, c'est « vertu ». On voit tout de suite que, comme parler du « bien », parler de « vertu » à propos des *anthrôpoi*, là encore, après deux mille ans de christianisme, c'est tout de suite donner une connotation presque exclusivement morale au texte dans lequel ce mot apparaît, même si, en français aussi, le mot « vertu » a gardé un peu des sens plus larges du mot grec *aretè*, quand par exemple on parle des « vertus » d'une plante médicinale ou d'une drogue.

Le problème, c'est que Platon n'est pas dans une logique dualiste, quoi qu'aient pu en dire certains ; il n'est jamais dans une dialectique du « ou…, ou… » mais toujours dans une approche de type « et…, et… » : pas le corps *ou* l'esprit, mais l'esprit *et* le corps, chacun à sa juste place ; pas la raison *ou* les passions, mais la raison *et* les passions, ces dernières dans les limites du raisonnable ; pas la matière *ou* les « idées », mais la matière *et* les idées, puisque dans cette vie au moins, nous sommes corps *et* âme ; pas le sensible *ou* l'intelligible, mais l'intelligible *et* le sensible, car, sans les sens et les données qu'ils lui fournissent, notre intelligence n'est rien ; etc. Dans ces conditions, traduire des mots aussi lourds de sens par des termes qui excluent pratiquement la dimension « matérielle » pour se focaliser sur la dimension morale et spirituelle, c'est à la fois montrer qu'on n'a pas compris Platon et contribuer à en fausser la compréhension.

Tout ce qu'il y a de bon

Ta agatha, c'est aussi bien un « bon » repas, une « bonne » sieste, qu'une « bonne » conduite, un « bon » comportement dans l'adversité. Et *to agathon*, ça inclut, dans un premier temps au

© 2015 Bernard SUZANNE

moins, les uns comme les autres. Dans un premier temps, dis-je, car le souci de Platon, dans cette progressivité pédagogique que je crois déceler dans ses dialogues, est de prendre les lecteurs là où ils sont. Ce n'est pas en se polarisant d'entrée sur les valeurs morales les plus hautes qu'on arrivera à convaincre les lecteurs débutants qu'il faut renoncer à tout un tas de choses qu'ils croient, à tort ou à raison, « bonnes » pour eux et, si l'on veut les faire réfléchir et progresser dans la recherche de ce qui est *réellement* « bon » pour eux, surtout quand c'est pour les amener à la conclusion que nous n'aurons jamais de certitudes sur ces questions, il faut commencer en prenant les mots dans le sens qu'ils leurs donnent.

Bonne idée

Ici, ce que Socrate présente comme l'*objet d'étude* principal du *philosophos*, ce n'est pas *to agathon* (« le bon »), mais *hè tou agathou idea* (« l'idée du bon »). Le mot *idea*, dont dérive le français « idée », vient de la forme aoriste *idein* du verbe *horan*, qui veut dire « voir ». L'*idea*, c'est d'abord l'« apparence », au sens de ce qui apparaît, qui se donne à voir, sans aucun jugement de valeur sur l'adéquation à ce dont c'est l'apparence, avant de devenir une « vue de l'esprit ». Pour la plupart des commentateurs, le mot *idea* (ou *eidos*, un autre mot de sens voisin, lui aussi dérivé d'une racine signifiant « voir » et dont le sens premier est aussi « apparence »[24]) désigne la réalité ultime de ce à quoi il est explicitement ou implicitement associé lorsqu'il est employé dans des contextes comme celui-ci : c'est la fameuse « théorie de idées » attribuée à Platon. Mais ce que n'ont pas vu ces commentateurs, c'est que, pour supposer cela, il faut accepter de croire que Platon ait pu utiliser les mêmes mots *eidos* et *idea* dans deux sens diamétralement opposés selon le contexte, qu'au moment même où il cherchait à nous faire prendre conscience du fait que l'*eidos/idea* (« apparence ») que nous voyons avec nos yeux n'est pas la réalité de ce qui se montre ainsi à nous, mais une simple « image », il ait conservé les mêmes mots et fait appel à l'analogie du visible pour parler de l'intelligible en faisant cette fois, dans ce registre, de ces « apparences » la réalité ultime de ce qui s'offre à notre esprit. Non ! même dans le registre intelligible, une *idea* (ou un *eidos*) reste une *vue* de l'esprit, une « apparence » *pour nous* êtres humains dont l'esprit a ses limites propres, au même titre que les yeux ont les leurs, si bien que ce que nous voyons par les yeux ou saisissons par l'esprit nous donne un perception qui n'est pas la saisie complète et parfaitement adéquate de ce qui se donne à voir ou comprendre et que l'« apparence », qu'elle soit visible ou intelligible, n'est pas la réalité dont elle n'est qu'« apparence ». La « vue » de l'esprit n'est certes pas la même que celle des yeux, et elle ne nous donne pas accès aux mêmes informations sur ce que nous considérons, mais l'une comme l'autre reste une appréhension conditionnée par notre nature humaine, qui ne nous permet pas de saisir ce que sont les réalités elles-mêmes dont nous percevons les « traces » visibles avec nos yeux ou intelligibles avec notre intelligence. Ainsi, nos yeux nous donnent accès au corps matériel de l'homme (et nos oreilles aux paroles qu'il prononce), alors que notre esprit nous permet de le comprendre comme doté d'une *psuchè* immatérielle, mais un homme, Socrate par exemple, ne se réduit ni à l'image visuelle qui peut être perçue par la vue (ou à ses paroles

[24] Pour ces commentateurs, les deux mots, employés dans ce sens pour eux « technique », sont pratiquement synonymes. Ils fondent le plus souvent cette conclusion sur le fait qu'une analyse exhaustive de tous les usages de ces deux mots dans les dialogues ne permet pas de mettre en évidence des sens différents pour ces deux mots. La difficulté, dans des telles analyses, c'est que Platon fait parler des interlocuteurs multiples, dans des contextes différents et qu'il est maître dans l'art de se mettre dans la peau des personnages qu'il met en scène et de les faire parler *dans leur propre langage* en donnant donc aux mots le sens que leur donne celui qu'il fait parler. Et en plus, il met en scène un Socrate qui a le même talent et qui est spécialiste de l'art de critiquer les théories des autres « de l'intérieur », c'est-à-dire en entrant dans leur « logique » pour mieux mettre en évidence leurs contradictions. Bref, même lorsqu'un mot comme *idea* ou *eidos* est utilisé par Platon dans un sens que le contexte laisse supposer « technique » (au sens de la supposées « théorie de *eidè/ideai* »), et même s'il est mis par Platon dans la bouche de Socrate, il n'est pas sûr qu'il ait toujours le même sens ! Mais cela n'empêche pas que, dans certains contextes, Socrate leur donne des sens plus spécialisés, distinct pour l'un et pour l'autre, comme je pense que c'est le cas dans les textes ici en cause.

© 2015 Bernard SUZANNE

entendues par nos oreilles), ni à la compréhension que peut en avoir une intelligence humaine, fût-elle celle de Platon. L'« idée du bon » n'est donc pas le bon lui-même (qui serait *auto to agathon*, formule qu'on va trouver plus loin dans notre section), mais la perception qui en est accessible à la nature humaine. Et si cette « idée » a un caractère objectif et non pas subjectif, c'est parce qu'elle n'est pas l'idée que vous ou moi, avec les limites propre de notre intelligence et de nos connaissances, pouvons nous en faire, mais la perception qui en est possible par l'intelligence humaine, supposée à son plus haut niveau de qualité, et non par l'esprit plus ou moins lourd et embrumé de tel ou tel individu particulier, tout comme l'apparence visuelle (*horômenon eidos*,[25] une formule qui apparaît dans l'analogie de la ligne qui suit le texte dont je parle ici) d'une personne n'est pas la vue plus ou moins claire et nette que peut en avoir telle ou telle personne aux yeux plus ou moins défectueux, mais l'appréhension que peut en donner la vue humaine supposée en parfait état de fonctionnement.

Donc, pour revenir au point de départ de cette analyse, ce qu'on devrait attendre d'un gouvernant c'est qu'il ait une compréhension aussi claire que possible à la nature humaine de ce qui est *vraiment* bon pour les *anthrôpoi* qu'il a la charge de diriger, assortie de la modestie qui sied à qui a compris qu'il n'aura jamais une connaissance absolument certaine et démontrable de cela. Sa supériorité sur les autres est seulement une question de degré : il a passé plus de temps qu'eux, avec un esprit plus pénétrant, à éprouver la pertinence des *hypothèses* sur lesquelles il s'appuie et de leur cohérence entre elles et avec les données de l'expérience. Bien sûr, tout cela est théorique et toute la question est de savoir comment des personnes qui ont justement une moins bonne connaissance de ces matières seront capable de reconnaître ces compétences et de faire confiance à celles et ceux qui les ont ! Mais on ne va nulle part si l'on ne se donne pas un idéal comme guide.

Tout le monde veut ce qu'il croit bon *pour lui/elle*

Ayant donc posé que l'« idée du bon » est ce que doit plus que tout étudier l'aspirant philosophe, Socrate pose comme évident pour tous que « *en tant que* [choses / actions / possessions / attitudes / propos /...] *justes et belles, beaucoup choisiraient celles qui en ont l'air quand bien même elles ne le seraient pas, pour cependant les faire et les posséder et en avoir l'air, alors que de bonnes* [choses / possessions /...]*, il ne suffit plus à personne d'acquérir celles qui en ont l'air, mais ils cherchent à obtenir celles qui le sont, car l'opinion, en la matière, tout le monde l'a en piètre estime* »[26] et constate que le bon est « *ce que poursuit toute âme et en vue de quoi elle fait toutes* [choses]*, augurant que c'est quelque chose, mais embarrassée et ne parvenant pas à saisir adéquatement ce que ça peut bien être ni jouir à son sujet d'une confiance stable comme à propos des autres* [choses] »[27]. Mais quand ses interlocuteurs demandent à Socrate d'en dire plus sur le bon (*peri tou agathou*)[28], celui-ci, au point qui marque très exactement le milieu de la discussion sur la troisième vague à la ligne près, refuse d'en dire plus sur le bon lui-même (*auto to agathon*) et propose à la place une analogie, celle du soleil.[29]

Le bon et le soleil

De même, nous dit-il, que, pour que nos yeux puissent voir la réalité *visible* qui nous entoure, il ne suffit pas que cette réalité soit présente devant nos yeux ouverts, mais il faut encore que le soleil éclaire cette réalité, de même, pour que notre intelligence perçoive et comprenne la réalité *intelligible* qui nous entoure, il faut la « lumière » du bon. Et c'est là que la différence entre la traduction d'*agathon* par « bien » ou par « bon » prend toute son importance. Socrate n'est pas

---

25 *République* VI, 510d5.
26 *République* VI, 505d5-9.
27 *République* VI, 505d11-e3.
28 *République* VI, 506d5.
29 *République* VI, 506d6-e5

© 2015 Bernard SUZANNE

en train de nous dire que les *anthrôpoi* sont des êtres moraux par nature qui cherchent le Bien et ne font le mal que par ignorance de ce Bien, mais que l'intelligence humaine est pour l'espèce humaine une version considérablement plus sophistiquée de l'instinct des autres animaux destinée à orienter chaque *anthrôpos* vers ce qui est bon *pour lui ou elle, individuellement*. Pas vers un Bien suprême perché tout en haut du ciel, mais dans chaque circonstance de la vie, vers ce qu'il estime, à ce moment-là, à tort ou à raison, comme étant le meilleur (meilleur = plus bon, pas plus bien !) *pour lui ou elle*. Mais de même que nos yeux peuvent être victimes d'illusions d'optique, notre intelligence peut avoir une compréhension erronée de ce qui est *réellement* bon pour elle à cet instant. Ce qu'on présente comme un paradoxe socratique, selon lequel nul ne ferait volontairement le mal n'est qu'une incompréhension moralisante de ce qu'il veut dire. Socrate sait parfaitement qu'il ne suffit pas d'expliquer à un tyran que c'est mal de tuer un homme pour que celui-ci renonce à envoyer une de ses sbires assassiner son rival. Ce qu'il veut dire, c'est que nul ne fait volontairement quelque chose qu'il estime, à tort ou à raison, mauvais *pour lui* ou en tout cas plus mauvais que les autres options qui s'offrent à lui. On agit toujours en vue de quelque chose qu'on croit bon *pour soi*. Même le masochiste recherche une forme de plaisir dans le mal qu'il se fait. Ce n'est donc pas un « bon », et encore moins un « bien » abstrait, une idée pure dont on ne sait trop à quoi elle pourrait ressembler, qui guide les *anthrôpoi* dans leurs choix petits et grands au fil de leur vie, mais l'idée qu'il se font de ce qui est bon *pour eux*, ce qui nous renvoie une fois encore au *gnôthi sauton*, « apprends à te connaître toi-même », c'est-à-dire à connaître ce qui est bon *pour les* anthrôpoi *en général et pour toi en particulier*.

Les deux images qui suivent cette mise en parallèle du bon et du soleil, l'analogie de la ligne et l'allégorie de la caverne, vont illustrer ce processus, l'analogie de la ligne en nous en proposant une vision statique (les différents modes d'appréhension de tout ce qu'il y a à connaître) et l'allégorie de la caverne une vision dynamique (la progression dans cette connaissance).

Être et *ousia*

Mais avant d'aborder ces deux autres images, il reste encore un aspect majeur de cette mise en parallèle à examiner, qui va nous conduire vers la question de l'« être ». Socrate conclut en effet ce parallèle en ajoutant que, tout comme le soleil ne donne pas seulement aux réalités visible sur notre terre le pouvoir d'être vues, mais est aussi responsable de leur devenir et de leur croissance (il faut resituer cette assertion dans le contextes des connaissances de l'époque, mais la science moderne, avec des mots peut-être différents, ne contredit pas, bien au contraire, le rôle primordial que joue le soleil par rapport à la vie sur la terre en tant que la source ultime de toute énergie), de même le bon ne se contente pas de rendre possible la connaissance des réalités intelligibles (en tant qu'elles sont plus ou moins bonnes pour nous, la seule connaissance qui importe pour nous), mais il est aussi responsable de *to einai te kai tèn ousian* de celles-ci, tout en ajoutant qu'il n'est pas lui-même (le bon) *ousia*, mais « encore au-delà de l'*ousia* »[30] (la traduction usuelle de cette expression, là encore fautive et responsable d'incompréhensions de ce que cherche à nous faire comprendre Platon est que « le bien est encore au-delà de l'être »). Ici encore, il va falloir accepter quelques analyses sémantiques du grec, qui vont nous conduire à ce qui est le cœur du message de Platon.

Revenons-en donc à l'expression *to einai te kai tèn ousian*. *Einai*, c'est l'infinitif présent du verbe grec qui signifie « être ». Substantivé dans l'expression *to einai*, il se traduit mot à mot en français par « l'être », qui est aussi à l'origine la substantivation d'un infinitif. *Ousia* (dont *ousian* est l'accusatif), est beaucoup plus intéressant. C'est un substantif formé à partir du féminin *ousa* du participe présent de ce même verbe *einai*. Si l'on voulait transposer en français cette forme, on pourrait proposer le néologisme « étance ». Mais cela ne nous avancerait à rien

[30] *République* VI, 509b2-10.

© 2015 Bernard SUZANNE

puisque ce mot n'existe pas et qu'il ne peut pas, ou à peine, nous éclairer sur le sens d'*ousia*, et surtout pas sur le sens usuel qu'avait ce mot du temps de Socrate et Platon, celui de « biens, fortune, richesse », comme pour suggérer que l'« étance », c'est-à-dire ce que l'on est, c'est en fait ce que l'on a, ce que l'on possède en termes de biens matériels ! Pour les commentateurs depuis Aristote, chez qui le mot *ousia* a connu une grande fortune (sans jeu de mots !) dans un sens métaphysique généralement traduit par « substance » ou « essence » et sans douté hérité par lui de Platon à travers des passages comme celui-ci, les deux expressions *to einai* et *tèn ousian* sont presque synonymes et ils ont bien du mal à voir là plus qu'une redondance de la part de Platon, traduisant diversement par « l'être et l'essence » ou « l'existence et l'essence ».

Quelle est la meilleure essence ?

Pourtant, ce qui est intéressant et qu'ils n'ont pas remarqué, ou dont ils n'ont pas vu la portée, c'est que la première occurrence de ce mot *ousia* dans la *République* se trouve tout au début du dialogue, dans un échange entre Socrate et l'hôte chez qui va se passer toute la discussion, un personnage historique, métèque d'origine syracusaine et marchand d'armes ami de Périclès du nom de Céphale (un mot qui signifie « tête » en grec), relativement âgé à l'époque où est censé se passer le dialogue, qui est par ailleurs le père de l'orateur Lysias.[31] Socrate parle avec lui de la fortune (*ousia*) qu'il a accumulée dans ses affaires et en vient à lui poser la question suivante : « *quoi de bon au plus haut point* (megiston agathon) *penses-tu avoir retiré du fait d'avoir acquis une grande richesse* (pollèn ousian) ? »[32] Cette question, à laquelle les commentateurs ne s'arrêtent pas, la lisant au premier degré dans le contexte de la discussion en cours, considérant que les deux sens d'*ousia*, le sens usuel de « fortune » et le sens que je qualifie de métaphysique d'« essence » sont parfaitement étanches l'un à l'autre et que, dans cette réplique, *le* sens d'*ousia* est évidemment le sens usuel, peut pourtant être lue comme posant *la* question qui va occuper toute la *République* et finalement tous les dialogues : quelle relation y a-t-il entre l'*ousia*, c'est-à-dire au sens étymologique, notre « étance », « ce que nous sommes », et le bon (*to agathon*) et plus spécifiquement le « bon au plus haut point (*to megiston agathon*) » (expression que, dans un autre contexte, ceux qui traduisent *agathon* par « bien » traduiraient par « bien suprême ») ? Ou dit autrement, en renversant la question, quelle « richesse » (*ousia*) est ce qu'il y a de meilleur pour nous ? Une « richesse » d'avoir ou une « richesse » d'être ? Une richesse toute matérielle comme la fortune accumulée par Céphale (une « tête » à qui il manque peut-être un « cerveau ») en fournissant Périclès en armes pour l'aider à asservir les cités grecques voisines et à les taxer lourdement pour pouvoir financer les travaux somptueux qu'il entreprenait à Athènes (le Parthénon, en particulier), ou autre chose, et si autre chose, quoi ?

C'est mon intime conviction que, là encore, Platon n'est pas dans une logique de « ou…, ou… », de cloisonnements étanches entre les différents sens des mots, ici du mot *ousia*. Le mot n'a pas *ou* son sens usuel seulement, *ou* son sens métaphysique seulement, selon le contexte. Au contraire ! Platon est maître dans l'art de retourner les pièges du langage à son avantage, d'utiliser les multiples connotations d'un mot pour faire avancer son projet, pour prendre ses interlocuteurs là où ils sont et les mener progressivement vers ce qu'il veut leur faire découvrir. Concrètement, dans le cas d'*ousia*, il ne veut surtout pas qu'on perde de vue le sens usuel quand il l'utilise dans des contextes plus métaphysiques : ce qu'il cherche à faire, ce n'est pas de le débarrasser de tout lien avec la notion de richesse, de valeur, quand il l'utilise dans des contextes comme celui qui nous occupe ici, mais au contraire de prendre cette notion de valeur toute matérielle comme point de départ pour la réorienter et faire réfléchir son lecteur sur ce qui constitue pour lui, pour nous, la *vraie* valeur, la *vraie* richesse, et, comme je le suggérait en introduisant le mot *ousia*, inviter, en remontant vers les origines du mot, à nous demander si

[31] C'est par des discours conservés de Lysias qu'on connaît quelques aspects de la vie de ce Céphale et de ses fils, Lysias lui-même et Polémarque, qui est le second interlocuteur de Socrate au début de la *République*.

[32] *République* I, 330d2-3.

© 2015 Bernard SUZANNE

nous ne sommes vraiment que ce que nous avons, que les biens *matériels* que nous possédons, ou si nous pouvons être plus que cela, trouver une valeur à autre chose.

Ainsi, le point commun entre les deux sens, usuel et métaphysique, c'est la notion de « valeur ». Toute la question est alors de savoir à quoi se mesure cette « valeur ». Et la réponse à cette question ne surprendra personne après tout ce que j'ai dit auparavant : la mesure de la *vraie* valeur, c'est le « bon (*agathon*) » ! Une chose, quelle qu'elle soit, vaut à proportion de ce qu'elle a de bon, et en particulier, pour nous, *anthrôpoi*, de ce qu'elle a de bon *pour nous*. Le bon est le soleil qui met en évidence pour notre intelligence la vraie valeur de toutes choses.

Être, oui, mais quoi ?

Et *to einai* alors ? Il est là pour faire contraste. Certains prétendent que Platon est le premier à avoir clairement distingué le sens « existentiel » du verbe *einai* (« être ») de son rôle de simple copule liant un sujet et un attribut. Je pense que c'est exactement le contraire. Platon veut nous faire comprendre qu'*einai* (« être »), n'a *aucun* sens tout seul s'il n'est suivi d'un attribut, explicite *ou implicite*. Dire « c'est » n'a aucun sens tant qu'on en dit pas *quoi* c'est. Et ce n'est pas parce qu'on remplace « c'est » par « ça existe » que ça change quoi que ce soit : dire « ça existe » tant qu'on ne dit pas de quelle « existence » on parle, ça ne veut rien dire du tout. Un carré « idéal », *le* carré « idéal », celui dont on démontre les théorèmes de géométrie qui ne sont rigoureusement vrais d'aucun « carré » dessiné car aucun n'est rigoureusement carré, ça « existe », même si on ne peut ni le voir, ni le toucher, mais seulement le concevoir par la pensée ! Dire que « ça n'existe pas », c'est supposer implicitement, sans le dire, une forme particulière d'« existence », d'« être », qui, seule, aurait le droit d'être dite « être ». C'est supposer sans le dire qu'« être » sans attribut veut dire être *visible*, ou être *palpable*, ou être *audible*, ou être *vivant*, selon le contexte. Et c'est là que le bât blesse, car si l'attribut est implicite, c'est la porte ouverte à tous les malentendus et à toutes les confusions ! C'est tout le ressort du *Parménide*, dont la plus grosse partie est occupée par un dialogue entre le vieux Parménide et un jeune garçon nommé Aristote, qui n'est pas l'élève et collègue de Platon à l'Académie, le philosophe bien connu de ce nom, mais un autre personnage historique « *qui* [nous dit Platon pour le présenter] *fut l'un des Trente Tyrans* »[33] (qui prirent brièvement le pouvoir à Athènes avec l'appui de Sparte à la fin de la guerre du Péloponnèse, dans laquelle Athènes fut finalement vaincue) ; un dialogue, ou plutôt un monologue de Parménide, que celui-ci nous présente, avant même de commencer, comme « *un jeu laborieux* »,[34] interrompu seulement par les assentiments sans réserve du jeune Aristote (choisi précisément par Parménide comme « interlocuteur » parce que, nous dit-il, étant le plus jeune de l'assemblée, il sera le moins à même de lui créer des difficultés[35]) à des questions rhétoriques de pure forme qui ne sont pas vraiment des questions, mais des reprises de respiration. Dans ce « jeu laborieux » le Parménide mis en scène par Platon va successivement démontrer tout et son contraire avec la même rigueur logique sous les yeux ébahis d'un interlocuteur dont l'homonymie avec le philosophe père de la logique n'est sûrement pas fortuite, précisément parce que toute la discussion porte sur l'« être », sans attribut, ou parfois au contraire sans sujet, sans que jamais Parménide ne prenne la peine de définir ce qu'il entend par ce terme ni à quoi il l'applique, ce qui lui permet, d'une « démonstration » à l'autre, de changer sans le dire le type d'« existence » qu'il a en tête. Et le dialogue est de fait une leçon implicite à Aristote le philosophe, dont Platon, qui l'avait fréquenté quotidiennement pendant une vingtaine d'années, avait décelé les travers, une manière de l'avertir que, s'il continuait avec sa logique en croyant qu'il suffit que les raisonnement respectent cette logique pour conduire à des conclusions vraies, alors que c'est l'épreuve de la réalité qui détermine si le

33 *Parménide*, 127d2-3.
34 *Parménide*, 137b2.
35 *Parménide*, 137b6-8.

© 2015 Bernard SUZANNE

raisonnement était bien mené ou pas, il finirait tyran de la pensée comme son homonyme du dialogue a fini tyran d'Athènes.

Qu'être tout seul, sans attribut, ne signifie rien, que le mot « est » puisse s'appliquer à absolument tout ce qu'on veut tant qu'on ne dit pas « est » *quoi*, c'est ce que suggère la définition de *to einai* (« l'être ») ou *to on* (« l'étant »), que Platon met dans la bouche du meneur de jeu du *Sophiste*, qui est justement originaire de la même ville que Parménide, Élée, en Italie, et qui, dans ce dialogue, va s'accuser de commettre un « parricide » envers son père (spirituel) Parménide : « est » pour lui « *ce qui possède la moindre puissance, ou pour agir sur une quelconque autre créature, ou pour subir le plus minime* [effet] *de la part de la plus insignifiante, et même seulement pour une seule fois* »[36]. Ainsi, la moindre pensée qui me traverse l'esprit, ne serait-ce qu'une seule fois « est », puisqu'elle subit le fait d'« être » pensée par moi. Elles « est » une pensée dans mon esprit. Que cette pensée ait ou pas un référent hors de mon esprit, qu'elle soit adéquate ou pas à cet éventuel référent, là n'est pas la question.

Pourquoi alors Socrate utilise-t-il quand même ici le verbe einai sans attribut ? C'est parce que la comparaison qu'il est en train de faire entre le visible et l'intelligible fournit implicitement un attribut par défaut à ce verbe : « être », dans l'intelligible, c'est, à défaut d'autres précisions, « être intelligible », tout comme « être » dans le visible, ce serait, en l'absence d'autres précisions, « être visible » et « être » dans le tangible serait, en l'absence d'autres précisions, « être tangible ». Et si Socrate n'utilise *to einai* (« l'être ») que pour l'intelligible et seulement *tèn genesin* (« le devenir ») pour le visible, c'est à la fois pour nous rappeler que, dans le visible/sensible, tout ce que nous percevons est en perpétuelle transformation et n'a aucune permanence, et aussi et surtout pour nous faire comprendre que *einai* et n'importe lequel des attributs que l'on pourrait lui adjoindre ne sont que des mots, des « concepts », et qu'à ce titre, ils ne nous sont pas rendus « visibles » par le soleil et les yeux, mais seulement par le bon et l'intelligence. Bref, l'« être » dont le bon est responsable dans l'intelligible, c'est le fait d'être pensé, appréhendé par l'intelligence avant qu'elle se pose la question du rapport au bon pour laquelle elle est configurée : dans « être bon », il y a « être » (le *to einai*) et « bon » (le *tèn ousian*, la « valeur »). Penser que l'« être » que procure le bon (*to agathon*) à ce que l'intelligence perçoit sous sa « lumière » serait l'« existence » tangible et matérielle dans le temps et l'espace des corps rendus visibles par le soleil, c'est n'avoir rien compris à ce que Platon cherche à nous faire percevoir.

Agathologie vs ontologie

Il résulte de cela que *to einai* et *hè ousia* sont pour Platon les deux pôles extrêmes sur l'échelle de l'être : à un bout, le prédicat qui ne veut rien dire tout seul et s'applique donc à absolument tout sans exception, *einai*, à l'autre bout le prédicat qui, en lui-même, ne dit rien, mais qui fait référence à la « valeur » constitutive de chaque « être » mesurée à l'aune du « bon », l'*ousia*. L'*ousia*, c'est donc en chaque chose, visible/sensible/matérielle ou purement intelligible hors du temps et de l'espace, ce qui en fait la valeur , tout ce qui est « bon » en elle. La pensée qui traverse une seule fois mon esprit « est » (une pensée), mais si elle est pensée de rien, fantasme de mon esprit, elle ne me sera pas « bonne » à grand-chose.

Il devient alors facile de comprendre ce que veut dire Platon quand il fait dire à Socrate que le bon est « encore au-delà de l'*ousia* » : si le bon (*to agathon*) est ce à quoi se mesure la valeur de toute chose, il ne peut être l'une des choses qu'il sert à mesurer, à valoriser ! Pas plus que le soleil n'est ce qu'il rend visible, bien que lui-même visible, le bon n'est ce qu'il rend intelligible, bien que lui-même intelligible. Si je fais disparaître n'importe lequel des objets que rend visible le soleil, je continuerai à voir les autres, alors que si je fais disparaître le soleil, je ne verrai plus rien. De même, si j'occulte n'importe lequel des concepts que ma pensée évalue à la lumière du bon, je continuerai à pouvoir évaluer tous les autres, alors que si je supprime

[36] *Sophiste* 247d8-e3.

© 2015 Bernard SUZANNE

l'idée même de « bon », plus rien n'a de sens. C'est en ce sens que le bon peut être dit analogiquement « *dominant en ancienneté et en puissance* ».[37]

Tout l'effort de Platon à travers ses dialogues vise à faire sortir la philosophie de l'ornière de l'ontologie dans laquelle elle s'engluait depuis Parménide au moins et qui conduit à des discussion stériles sur ce qui « est » et ce qui « n'est pas » qui finissent immanquablement par nous faire regarder derrière nous, vers le passé, à la recherche de nos origines, pour la transformer en une « agathologie »[38], c'est-à-dire en une réflexion sur le bon, qui nous invite à regarder devant nous, vers l'avenir et peut orienter nos choix pour le meilleur, là où savoir d'où nous venons ne nous dira jamais où nous devons aller.

Visible et intelligible

Cette mise en parallèle du bon et du soleil a permis à Socrate de clairement identifier deux ordres de réalités auxquels nous avons accès par deux types d'« organes » différents : d'un côté ce qui est accessible à la vue, et plus généralement à nos sens, dont la vue est le plus prégnant, au point qu'en grec, la forme verbale qui signifie « savoir », *eidenai*, n'est autre que le parfait d'un verbe signifiant « voir » (« j'ai vu », donc « je sais » !), le « visible » sur lequel « règne » le soleil ; de l'autre ce qui est accessible à l'intelligence, à la pensée, l'« intelligible/pensable », sur lequel « règne » le bon (*to agathon*).

Pêche à la ligne

Dans l'analogie de la ligne, la seconde image que nous propose Socrate, il nous demande de nous représenter tout cet ensemble comme une ligne que l'on couperait en deux, une partie représentant le visible, l'autre l'intelligible, puis de couper à nouveau chaque segment ainsi délimité en deux *ana ton auton logon*.[39] Cette expression, dans le contexte géométrique que donne Socrate à son image, se comprend naturellement comme signifiant « selon la même raison » en donnant à « raison » le sens mathématique de « proportion/rapport » (on parle en mathématiques de la « raison » d'une série), qu'a effectivement le mot grec *logos* parmi sa multitude de sens. Et les commentateurs se perdent alors en conjectures sur la manière dont doit être fait ce découpage en quatre segments de la ligne de départ, conjectures qui ne sont pas facilités par le fait que, d'une part, en disant « selon la même proportion », Socrate ne dit pas si c'est « selon la même proportion *que celle utilisée pour le premier découpage en visible et intelligible* » ou « selon la même proportion *l'un que l'autre* » (la première option impliquant d'ailleurs la seconde, mais pas le contraire), et que, d'autre part, le texte qui nous est parvenu de la *République* est hésitant sur le premier découpage car, selon les manuscrits, Socrate demande que le premier découpage en visible et intelligible coupe la ligne en deux parties *égales*, et selon d'autres manuscrits en deux parties *inégales* ! Le problème, c'est que cet habillage géométrique de l'image n'est que cela, un « habillage », destiné à donner à l'image une apparence de rigueur dont il faut se libérer pour comprendre ce que Platon avait dans l'esprit. Dans un premier temps, Socrate explique comment il envisage le découpage du segment du visible en disant que d'un côté il met les « images », et de l'autre ce dont elles sont images, et en prenant la peine de préciser que ce à quoi il pense avec le mot « images », ce sont par exemple les ombres et les reflets, c'est-à-dire, non pas des images fabriquées par l'homme comme des dessins ou des peintures, mais des images se produisant spontanément dans la nature, et donc susceptibles de conduire à des illusions d'optique, de tromper notre vue. C'est lorsqu'il passe au découpage du segment de l'intelligible que les choses se compliquent, car les explications

---

[37] *République* VI, 509b9-10. Je dis « analogiquement », car l'idée d'ancienneté (*presbeia* en grec) implique le temps, alors que les intelligibles sont hors du temps et de l'espace. Il s'agit en fait d'une « préséance » logique.

[38] Je forme ce néologisme sur *agathos*, « bon », de la même manière qu'« ontologie » est formé à partir du participe présent du verbe *einai* (« être »), *ôn, ontos*.

[39] *République* VI, 509d7.

© 2015 Bernard SUZANNE

qu'il donne alors sont beaucoup moins évidentes à comprendre, surtout pour des lecteurs arrivant sur ce texte avec des idées préconçues sur les supposées « théories » de Platon ! Quoi qu'il en soit, le résultat, c'est que les commentateurs pensent que Socrate propose ici un découpage du tout du réel dans lequel chacun des quatre segments regroupe une catégorie d'« êtres », les uns visibles et les autres seulement intelligibles (ce que d'aucuns appelleront alors le « monde sensible » d'une part et le « monde des idées » d'autre part), alors que Socrate est très clair à la fin de son exposé sur le fait que ce qu'il cherche à mettre en évidence avec ces quatre segments, ce ne sont pas quatre ordres de réalités, mais quatre manières pour nous *anthrôpoi*, d'appréhender ce à quoi nos organes (nos sens, et en particulier la vue, et notre cerveau, siège de la pensée et de l'intelligence) nous donnent accès, ce dont ils nous livrent une perception, une « apparence » (*eidos* ou *idea* en grec), ce dont ils nous permettent d'appréhender une « forme » (le mot qui sert souvent à traduire *eidos*). Et dans ses explications, Socrate n'hésite pas à opposer *eidos* visible et *eidos* intelligible, comme pour mieux suggérer la continuité qu'il y a entre les deux ordres (on est toujours dans le registre des « apparences »), là où, comme à propos d'*ousia* tout à l'heure, les traductions voudraient des cloisons étanches entre les différents sens du mot *eidos* pour pouvoir faire des *eidè* intelligibles les réalités ultimes de ce « monde des idées/formes » dont le monde sensible ne serait qu'un pâle reflet sans réelle existence (mais quelle « existence » ?!...). Comme je l'ai déjà dit plus haut, cela ne les choque absolument pas que Platon, qui passe son temps à mettre en garde ses interlocuteurs sur le caractère trompeur de la vue, sur le danger qu'il y a à se fier aux « apparences » (*eidè*), à absolutiser la vue comme seule source de savoir (*eidenai* : « j'ai vu » donc « je sais » !), utilise pour présenter ce qui serait pour lui ce qu'il y a de plus « réel » un mot qui justement met l'accent sur le caractère potentiellement fallacieux et trompeur de ce que nous offre la vue, sur le fait que ce n'est qu'une simple « apparence » (*eidos* ou *idea*).

Les quatre *pathèmata*

Ce qui intéresse Socrate ici, ce ne sont pas tant les « réalités » qui frappent nos sens et notre esprit *en elles-mêmes* (puisque, de toutes façons, nous ne pouvons les connaître *telles qu'elles sont en elles-mêmes*, mais seulement telles qu'elles peuvent *apparaître* à nos sens et/ou à notre esprit) que les processus qu'elles sont susceptibles de susciter *en nous*, êtres humains, processus qu'il désigne sous le nom générique de *pathèmata*, mot dérivé de l'aoriste *pathein* du verbe *paskein* qui signifie « subir, souffrir, éprouver », et qu'on pourrait traduire par « affections » (au sens de « ce qui nous affecte », c'est-à-dire ce qui a un effet sur nous, quel que soit cet effet). Et il associe à chaque segment de la ligne un *pathèma*, une « affection » distincte.

Le choix de ce mot suggère que, pour le Socrate de Platon, notre esprit, aussi bien que nos sens, sont, dans un premier temps au moins, *passifs* par rapport à une externalité qui les sollicite et les met en branle : on voit dès que nos yeux sont ouverts et c'est à nous de *regarder* ou pas ce qui se montre à notre vue ; de même, on pense dès qu'on est éveillé, et même parfois pendant notre sommeil, et c'est à nous, au moins lorsque nous sommes éveillés, d'essayer de *comprendre* ce qui s'offre à notre pensée et de la diriger au besoin vers tel ou tel « objet » de pensée comme on peut diriger notre regard vers tel ou tel objet visible. Et si, tout comme nos yeux peuvent produire des illusions et nous faire croire, au moins momentanément, que nous « voyons » des choses qui ne sont pas ce que nous croyons qu'elles sont là où nous croyons qu'elles sont (je fais exprès de ne pas dire « qui n'existent pas »), notre esprit peut produire des pensées qui n'ont pas de référent « objectif » en dehors de notre esprit, par exemple en inventant des mots (chose on ne peut plus facile à faire) qui ne sont « image » de rien. Mais, pour Socrate, ce n'est pas le cas général et il faut supposer que le plus souvent, dans le cas de la pensée comme dans le cas de la vue, c'est quelque chose d'extérieur à nous qui se laisse percevoir. Sur le mode d'existence des « objets » de pensée sans composante sensible qui sont « hors » de nous, comme le « beau », le « juste », ou même *anthrôpos* en tant que distinct de chaque individu particulier,

© 2015 Bernard SUZANNE

Platon n'a pas grand-chose à dire, sinon donner le nom générique d'*idea* à ce qui en est perceptible par notre intelligence et utiliser dans chaque cas particulier des expressions comme *auto to kalon* (« le beau *lui-même* ») pour parler de ce qui est à l'origine de ces perceptions, mais ce qu'il veut nous faire comprendre, c'est que ce serait pire de nier leur réalité au motif que nous ne parvenons pas à comprendre leur mode d'« existence » que de les accepter sans être capables de dire précisément ce qu'ils sont, car, ce faisant, nous ne pourrions rendre adéquatement compte de tout le réel qui s'offre à nous, comme par exemple des « objets » géométriques comme le carré ou le cercle *en tant que tels*, abstraction fait de n'importe quel carré ou cercle dessiné : c'est le sens du dialogue entre Socrate et Parménide qui, dans le *Parménide*, prélude au « jeu laborieux » auquel va ensuite se livrer Parménide avec Aristote, dont j'ai parlé plus haut.[40]

« *Que nul n'entre ici s'il est inapte à la géométrie* »

Et si précisément ce sont là les exemples que, dans l'analogie de la ligne, il utilise pour tenter de faire comprendre le premier mode de perception dans le segment de l'intelligible, ce n'est pas parce que les « objets mathématiques » auraient un statut spécial, distinct d'autre types d'objets de pensée, mais simplement parce qu'ils sont les types de formes abstraites les plus simples, les plus épurés, les plus « schématiques »[41] et les plus faciles à comprendre pour le plus grand nombre. Qui n'est pas capable de percevoir que les théorèmes de géométrie ne sont vrais en rigueur de termes d'aucune des figures visibles que l'on peut dessiner, mais seulement d'abstractions qui n'ont ni taille particulière, ni position particulière dans l'espace et dans le temps, ni épaisseur, ni couleur, ni aucun attribut sensible, ne sera pas capable d'accepter que d'autres « abstractions » plus complexes, et aussi autrement plus engageantes au plan personnel, comme le « juste », puisse avoir une forme d'« existence » « objective ». C'est ce que voulait sans doute suggérer l'inscription qui, selon la tradition, était gravée au fronton de l'Académie : « *Que nul n'entre ici s'il est inapte à la géométrie* ».

Les quatre *pathèmata* (suite)

Voyons maintenant quels sont les quatre *pathèmata* que Socrate associe à chacun des quatre segments qu'il nous a demandé d'imaginer sur la ligne.

- le premier, celui qui est associé aux images (*eikones*, dont vient le français « icône ») visibles, est appelé par Platon *eikasia*, que l'on peut traduire par « imagination » ou encore par « conjecture », un mot de la même famille qu'*eikôn* (« image », dont *eikones* est le pluriel) ;

- le second, associé aux réalités visibles/sensibles dont les images sont images, est appelé *pistis*, un mot qui signifie « confiance, croyance » et qui renvoie sans doute à la confiance que nous avons en les données des sens et de la vue en particulier : nous « croyons » que ce que nous pouvons voir et toucher « existe », alors que nous avons du mal à admettre l'« existence » de ce qui n'est pas perceptible par les sens, sous prétexte justement que nous ne pouvons ni le voir ni le toucher ;

- le troisième, associé au premier segment de l'intelligible, celui qui correspond au segment des images et à l'imagination dans le visible, est appelé *dianoia*, un substantif dérivé du verbe *dianoein*, formé du préfixe *dia* (« à travers », « de ci, de là », « au moyen de », « de part en part », « jusqu'au bout ») et du verbe *noein*, qui désigne l'activité du *nous* (« esprit, intelligence »)[42] ; la *dianoia*, c'est en quelque sorte la pensée en mouvement, qu'elle vagabonde ou qu'elle suive un raisonnement rigoureux ;

- le quatrième, correspondant dans l'intelligible à la *pistis* (« confiance ») dans le visible, est appelé *noèsis*, le nom d'action dérivé du verbe *noein* (« penser, concevoir dans l'esprit ») ; on

---

[40] *Parménide*, 130a7-136e4.

[41] Le mot grec qui signifie « figure géométrique » est *schèma*, dont le sens premier, avant de se spécialiser à la géométrie, est très proche de celui d'*eidos* et d'*idea* et renvoie à l'apparence visible.

[42] Le mot employé par Platon pour désigner ce que j'appelle en français « intelligible » est le mot *noèton*, qui est l'adjectif verbal de possibilité dérivé de *noein*.

© 2015 Bernard SUZANNE

peut le concevoir comme la pensée au repos une fois qu'elle a atteint ce qu'elle cherchait. Mais, avec Platon, il ne faut pas absolutiser le vocabulaire et, lorsqu'il a affaire à des concepts complexes, il n'hésite pas à varier son vocabulaire pour justement éviter qu'on s'attache aux mots au lieu de s'attacher à ce que les mots cherchent à faire comprendre ; ainsi dans le cas qui nous occupe, lorsque, quelques pages plus loin dans la *République*, à la fin du livre VII, il rappellera cette division de la ligne,[43] il appellera *epistèmè* (« science, savoir ») ce qu'il appelle ici *noèsis* et utilisera *noèsis* pour désigner globalement les deux affections liées au segment de l'intelligible.

Dans le *Théétète*, Socrate définira le *dianoeisthai* (le verbe dont *dianoia* est le substantif d'action) comme un *logos* que la *psuchè* se tient à elle-même, un *dialegesthai* (« discuter, dialoguer », le verbe dont dérive le mot « dialectique », mais aussi le mot *dialogos*, « dialogue ») intérieur de celle-ci.[44] Et dans le *Sophiste*, l'étranger d'Élée qui mène la discussion à la place de Socrate définira la *dianoia*, dans des termes très voisins, comme *dialogos* intérieur et silencieux de la *psuchè*.[45] Ce qu'il convient de comprendre ici, c'est que nous ne pouvons penser qu'à l'aide des mots, même si nous ne les prononçons pas à voix haute et que les mots ne sont que des *images* des réalités qu'ils prétendent nommer. En d'autres termes, la *dianoia* dans l'intelligible, tout comme l'*eikasia* (« imagination ») dans le visible, travaille sur des images, pas sur les réalités *elles-mêmes*. La « connaissance », si connaissance il y a, à laquelle cherche à aboutir la réflexion, doit donc être d'un autre ordre et se passer des images, c'est-à-dire en particulier des mots. Elle est plutôt de l'ordre de l'éblouissement, de l'intuition inexprimable, et donc probablement exceptionnelle, si tant est qu'elle soit possible pour un(e) *anthrôpos*.

Ana ton auton logon

On voit maintenant que le *logos*, la « raison » qu'avait en tête le Socrate de Platon quand il nous demandait de diviser les deux segments, du visible et de l'intelligible, *ana ton auton logon* (« selon le même *logos* »), n'était pas une proportion d'ordre numérique, mais un rapport « logique », celui d'image à modèle. Images visibles (ombres et reflets) dans un cas, images intelligibles (mots) dans l'autre. Et on voit alors en plus que ce *logos* identique présidant à la division en deux de chacun des deux segments, du visible et de l'intelligible, est le même *logos* que celui qui existe *entre* ces deux segments, du visible et de l'intelligible. En effet, comme l'explique Socrate en essayant de faire comprendre à ses interlocuteurs ce qu'il appellera à la fin *dianoia*, lorsqu'un géomètre trace sur le sable ou sur un papier un carré, ce carré visible et tangible (particulièrement au temps de Socrate, avec des dessins dans le sable ou sur des tablettes de cire) et lui-même susceptible de produire des ombres (l'ombre du sable ou de la cire déplacés pour tracer le trait, l'ombre qui se produit dans le sillon qui constitue le trait) et des reflets, dans un miroir par exemple, est donc du niveau du second segment du visible et non pas du premier, celui des images ; et pourtant, en même temps, il est une « image » particulière de ce que désigne le mot « carré », lui-même image dans l'ordre intelligible du « carré lui-même » en tant que pur concept.

Et ce qui est vrai du carré est vrai de tout le reste : si nous sommes capables de donner le même nom à une multitude de choses distinctes, c'est bien que nous leur supposons un certain *eidos* (mot dont le sens premier est « apparence », comme je l'ai déjà dit, mais qui peut aussi signifier « forme », « sorte », « espèce ») commun dont elles sont chacune une instanciation tout comme chaque carré dessiné est une instanciation du « carré lui-même ». Note que Platon ne dit pas que seul ce carré « idéal » est « réel » et que les carrés visibles n'existent pas vraiment, comme certains voudraient le lui faire dire, non seulement à propos des carrés, mais aussi à propos de tout le monde sensible. Il constate seulement qu'ils n'ont pas le même mode d'« existence » et que nous avons un mal fou, nous, *anthrôpoi*, à concevoir le mode d'« existence » de « réalités » non sensibles en dehors du temps et de l'espace. Et s'il porte un jugement de « valeur », c'est

[43] *République* VII, 533e7-534a8.
[44] *Théétète*, 189e6-7.
[45] *Sophiste*, 263e3-5.

© 2015 Bernard SUZANNE

seulement pour suggérer que tous les carrés dessinés sont seulement des approximations de carré et donc jamais de « vrais » carrés, et que c'est sans doute la même chose pour tout le reste. Aucun être humain, homme ou femme, ne peut à lui tout seul instancier toutes les potentialités, toute la « richesse », toute l'*ousia*, que recouvre le concept d'*anthrôpos*, ne serait-ce justement que parce que cet être humain est homme *ou* femme, pas les deux à la fois.[46]

Tables et lits

Vers la fin de la *République*, au début du livre X, il prend un autre exemple, non géométrique cette fois, celui des lits,[47] en expliquant qu'il y a trois sortes de choses auxquelles nous donnons le nom de « lit » : le « lit lui-même », c'est-à-dire, pour employer une terminologie moderne, le « concept » abstrait de lit, les lits fabriqués par les artisans fabricants de meubles et les images de lits peintes ou sculptées par des artistes. Ce qu'on en commun au moins les deux dernières catégories de « lits », c'est un *eidos* (« apparence ») commun. Mais Socrate introduit, dans le cours de cette discussion, quelque chose d'autre, l'*idea* de lit sur laquelle le fabriquant de lit porte son regard pour faire son travail. À ce point, il vaut la peine de faire un détour par le grec, une fois encore, qui nous montrera au passage le souci du détail de Platon écrivain, le soin qu'il prend à choisir le moindre exemple, et nous fera toucher du doigt tout ce qu'on perd à ne pouvoir le lire dans le grec original. Au début de cette section, Socrate introduit comme exemples deux types de meubles, les *klinai* (« lits ») et les *trapezai* (« tables »).[48] Or il se trouve que *klinè*, dont *klinai* est le pluriel, est un nom dérivé du verbe *klinein*, qui signifie « étendre, coucher, allonger » : en d'autres termes, une *klinè*, c'est une « couche », ce sur quoi on se couche, et cela est évident pour n'importe quel grec. *Trapeza* (dont *trapezai* est le pluriel), par contre est une contraction de *tetra* (« quatre ») *pezos* (« qui a des pieds, qui va à pied ») et signifie donc étymologiquement « qui a quatre pieds ». En d'autres termes, l'un des deux exemples choisis, *klinè*, est nommé par un mot qui évoque sa *fonction*, l'autre, *trapeza*, par un mot qui évoque son *apparence visuelle*, comme le ferait en français le mot « trépied ». Mais le fait d'avoir quatre (ou trois) pieds ne nous dit rien sur la finalité de cet objet. Après tout, un lit aussi peut avoir quatre pieds, ou un cheval, ou un chien. Or l'exemple que retient Socrate pour la suite de sa réflexion, c'est celui de l'objet désigné par sa fonction ! *Klinè* ne nous dit pas à quoi ressemble un lit, mais à quoi il sert. Et ce choix n'est à mon avis pas le fruit du hasard, loin de là, pas plus que le fait de partir avec deux exemples et d'en éliminer un. C'est au contraire une manière de nous donner des indices sur ce que peut bien être l'*idea* de lit vers laquelle tourne son regard l'artisan fabriquant de lits. Ce n'est pas le lit le plus parfait qu'on puisse imaginer, car quel qu'il soit, ce lit ne serait qu'une sorte de lits parmi une multitude : serait-ce un lit d'enfant, un lit à une place ou un lit double, ou un lit bateau, serait-ce un lit d'apparat ou un lit d'hôpital, un lit destiné à rester en place ou un lit portable et démontable de militaire en campagne ou de campeur, un lit pour des vivants ou une couche funéraire (*klinè* peut aussi avoir ce sens en grec), un grabat pour esclave ou une couche royale ? Aucun de ces types de lits n'a la même apparence, les mêmes dimensions, n'est fait dans les mêmes matériaux, etc. Transposée au cas de l'*anthrôpos* (car s'il y a une idée de lit, il y a *a fortiori* une idée d'*anthrôpos*), l'idée de l'*anthrôpos* n'est pas une femme ou un homme, aussi parfait soit-elle/il, ne serait-ce que pour la simple raison que cette *idea* est immatérielle et n'est pas dans le temps et l'espace. Et elle est encore moins une « image » d'*anthrôpos* que nous nous formerions dans notre esprit en assemblant le meilleur de ce que nous avons vu au cours de notre vie sur les *anthrôpoi* que nous avons rencontrés, car même ainsi, ce ne serait encore qu'un seul de tous les *anthrôpoi* possibles. L'*idea* de lit, ou d'homme, s'apparente plus à une définition de dictionnaire qu'à un plan de

[46] Et quand bien même cet être humain serait androgyne, cela ne changerait rien au fait que le « concept » d'*anthrôpos* recouvre aussi des êtres qui ne sont que de sexe masculin ou que de sexe féminin.
[47] *République* X, 596a5-598d6.
[48] *République* X, 596b1.

© 2015 Bernard SUZANNE

fabrication ou une planche d'anatomie. Mais, même sous forme de mots, elle reste une *idea*, une « représentation » adaptée à ceux à qui elle s'adresse, à leurs capacités et à leurs limites (en tant qu'espèce), et non pas la « chose » elle-même, comme le prouve par exemple le fait que dans des langues différentes, les mots ne seront pas les mêmes.

Mais que reste-t-il de ces indices que Platon met à la disposition de ses lecteurs lorsque le traducteur besogneux traduit, en bon helléniste mais en piètre « philosophe », *klinè* par « lit » et *trapeza* par « table », deux mots qui, en français, ne disent rien de ce qu'ils désignent, au contraire des mots grecs qu'ils traduisent. Dans ma traduction de ce passage sur mon site, j'ai trahi le grec pour rester fidèle à Platon, en « traduisant » *klinè* par « couche » et *trapeza* par « trépied ».[49]

On peut remarquer, pour finir avec cet exemple des trois sortes de lits/couches, que l'on peut associer chacun des trois types de lits à l'un des quatre *pathèmata* qu'identifie Socrate à la fin de l'analogie de la ligne : le « lit lui-même », unique, correspond à la *noèsis* (« connaissance »), les lits fabriqués par l'artisan correspondent à la *pistis* (« confiance »), les lits peints par l'artiste peuvent, ici, être associés à l'*eikasia* (« imagination »), même si, dans l'analogie de la ligne, Socrate avait pris soin de préciser que ce qu'il avait en vue en parlant d'images, c'était les images naturelles, ombres et reflets. C'est que le propos n'était pas le même et que les risques d'incompréhension se situaient à des endroits différents. La question qui vient immédiatement à l'esprit est alors : pourquoi n'y a-t-il ici rien qui corresponde à la *dianoia* ? Et la réponse est simple : il y a bien aussi quelque chose qui correspond à la *dianoia*, mais c'est au lecteur à le trouver tout seul, c'est… le *mot klinè* lui-même !

De la pêche à la ligne à la spéléologie

Pour nous aider à mieux comprendre ces quatre *pathèmata* (« affections » de l'esprit) mis en évidence avec l'analogie de la ligne de façon quelque peu statique et abstraite (l'image de la ligne est rudimentaire et pas très éclairante, voire même trompeuse, comme on l'a vu), Socrate va reprendre ce découpage dans une vision dynamique décrivant le processus permettant à un *anthrôpos* de progresser à travers ces différents stades de perception, dans la célèbre allégorie de la caverne qui ouvre le livre VII de la *République*. Et là encore, on va voir que les commentateurs sont passés à côté de beaucoup de choses, ce qui n'est pas surprenant s'ils n'avaient pas compris l'analogie de la ligne, puisque les deux images sont destinées à s'éclairer l'une l'autre. C'est que le plus souvent, ils ne cherchent pas à comprendre ce qu'a écrit Platon, mais à trouver dans son texte ce qu'ils pensent qu'il aurait dû y mettre en fonction de l'image qu'ils se sont faite des « théories » de Platon, quitte à l'y faire rentrer au chausse-pied ! Quand on pense que les quatre segments de la ligne sont un partitionnement du réel et non pas une analyse de *nos* modes de perception, on ne peut pas comprendre l'allégorie de la caverne, même si les indications textuelles sont bien présentes. Mais, comme je l'ai déjà dit, Platon ne nous donne pas les réponses prédigérées, il nous laisse une partie du travail à faire et se contente de semer les indices qui pourront nous y aider.

Les hommes de la caverne

Dans l'allégorie de la caverne, le premier des indices, c'est justement le mot *anthrôpoi*. Je propose de lire ce texte dans la traduction que j'en ai faite sur mon site Internet (http://plato-dialogues.org/fr/tetra_4/republic/caverne.htm) car, comme tout est dans les détails, il est préférable de travailler sur le texte lui-même (et idéalement, sur le texte grec) plutôt que sur une paraphrase [50] :

---

[49] Et dans un texte en anglais où je commente ce même passage, je suggère de remplacer (et non de traduire) *klinè* par « seat » (qui signifie « siège/chaise » en tant que nom et « s'asseoir » en tant que verbe) et *trapeza* par « tripod » (mot pouvant désigner divers objets ayant trois pieds, comme par exemple un pied pour appareil photo).

[50] La *République* est le long récit que fait Socrate à on ne sait qui d'une conversation qu'il a eue la veille avec un groupe de personnes qui sont présentés au fil du récit, ce qui explique les « dis-je », « dit-il », etc. qui parsèment le texte et permettent de repérer les changements d'interlocuteur. Dans cette partie du texte, l'interlocuteur de

© 2015 Bernard SUZANNE

« *Eh bien ! Après cela, dis-je, représente-toi d'après une épreuve telle que celle-ci notre nature par rapport à l'éducation et au fait de ne pas être éduqué. Visualise donc des hommes* (anthrôpous) *comme dans une habitation souterraine ressemblant à une caverne, ayant l'entrée ouverte à la lumière sur toute la longueur de la caverne, dans laquelle ils sont depuis l'enfance, les jambes et le cou dans des chaînes pour qu'ils restent en place et voient seulement devant eux, incapables donc de tourner leur tête du fait de la chaîne ; et encore la lumière sur eux, venant d'en haut et de loin, d'un feu brûlant derrière eux ; et encore, entre le feu et les enchaînés, une route au-dessus, le long de laquelle figure-toi qu'est construit un mur, semblable aux palissades placées devant les hommes* (anthrôpôn) *par les faiseurs de prodiges, par-dessus lesquels ils font voir leurs prodiges.*

Je vois, dit-il

Eh bien vois maintenant le long de ce mur des hommes (anthrôpous) *portant et des ustensiles de toutes sortes dépassant du mur et des statues d'hommes* (andriantas) *et autres animaux en pierre et en bois et façonnés de toutes les manières possibles, certains, comme c'est probable, faisant entendre des sons* (phtheggomenous)*, d'autres restant silencieux parmi les porteurs.*

Étrange, dit-il, [l']*image* [que] *tu dis, et enchaînés étranges !*

Semblables à nous, repris-je ; ceux-ci en effet, pour commencer, d'eux-mêmes et les uns des autres, penses-tu qu'ils aient pu voir autre chose que les ombres tombant sous l'effet du feu sur la [paroi] *de la caverne qui leur fait face ?*

Comment donc, dit-il, si en effet ils sont contraints de garder leur tête immobile tout au long de leur vie ?

Mais quoi des [objets] *transportés ? Ne* [serait-ce] *pas pareil pour ça ?*

Et comment !

Eh bien ! Sans doute, s'ils étaient capables de dialoguer (dialegesthai) *entre eux, les* [choses] *présentes étant les mêmes, ne crois-tu pas qu'ils prendraient l'habitude de donner des noms à ces* [choses] *mêmes qu'ils voient ?*

Nécessairement.

Et quoi encore si de plus la prison produisait un écho en provenance de la [paroi] *leur faisant face ? Chaque fois qu'un des passants ferait entendre un son* (phthegxaito)*, penses-tu qu'ils pourraient croire que le son entendu* (phtheggomenon) *vient d'ailleurs que de l'ombre qui passe ?*

Par Zeus, certes non !

Très certainement, repris-je, ceux-là ne pourraient tenir pour le vrai autre chose que les ombres des objets fabriqués.

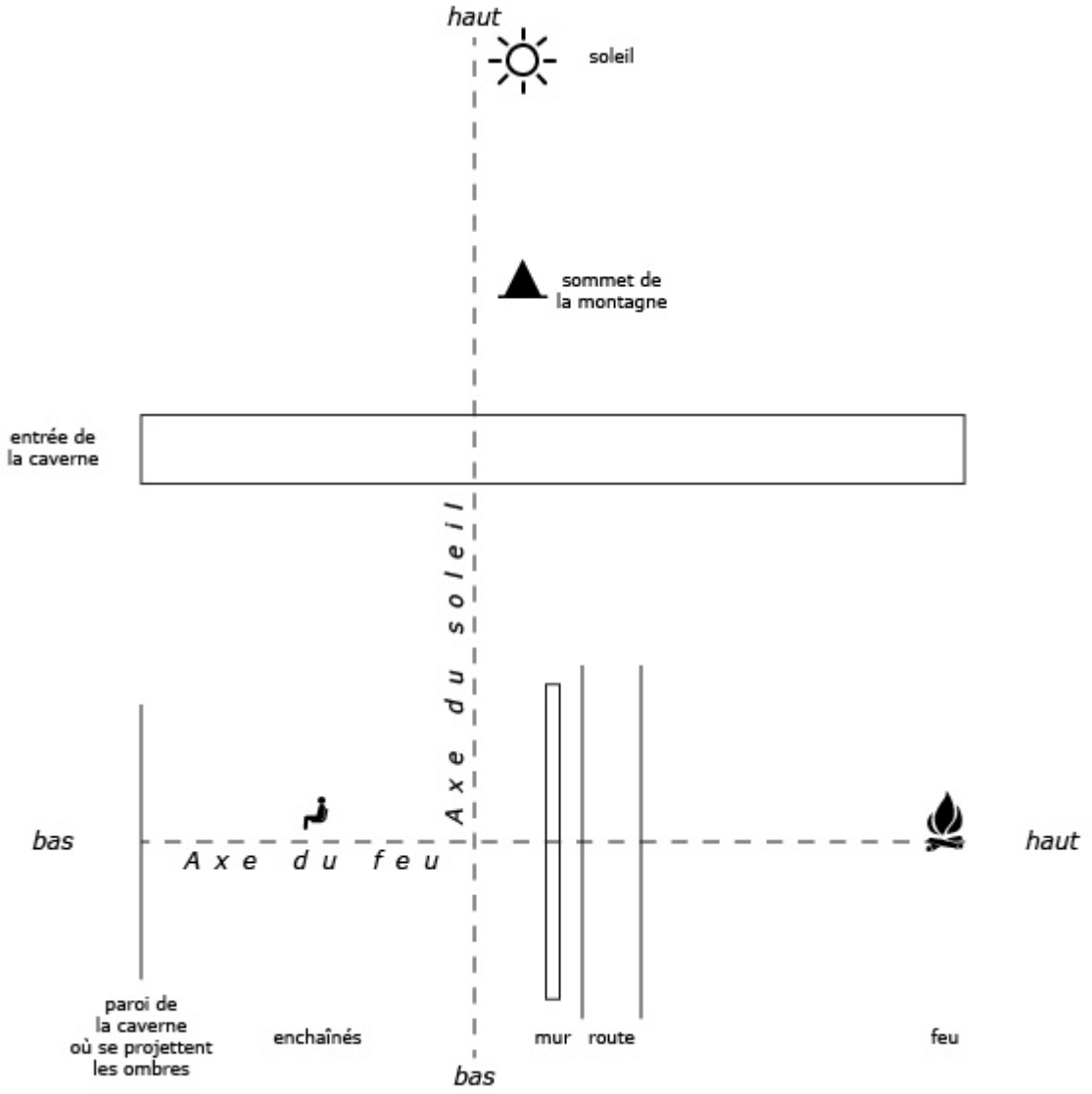
De toute nécessité, dit-il.

Examine maintenant, repris-je, leur délivrance et leur guérison des chaînes et de la déraison : que serait-elle si, de manière naturelle, il leur arrivait ce que voici ? Chaque fois que quelqu'un aurait été délivré et serait contraint subitement à se lever et aussi à tourner le cou et à marcher et à élever son regard vers la lumière, mais en faisant tout cela, éprouverait de la douleur et en outre, du fait des scintillements, serait incapable de voir distinctement ce dont auparavant il voyait les ombres, que penses-tu qu'il dirait si quelqu'un lui disait qu'auparavant il voyait des balivernes alors que maintenant, un peu plus proche de ce qui est et tourné vers des [choses] *qui sont plus, il porte un regard empreint de plus de rectitude, et* [si] *de plus, chacune des* [choses] *qui passent,* [les lui] *montrant,* [il] *le contraignait en questionnant à discerner dans ses réponses ce que c'est ? Ne penses-tu pas qu'il serait dans l'embarras et qu'il croirait les* [choses] *vues auparavant plus vraies que celles maintenant montrées ?*

Et même de beaucoup ! dit-il.

Socrate est Glaucon, un des frères de Platon. Les mots entre crochets dans le texte sont des mots qui ne figurent pas dans le grec et que j'ai ajoutés pour rendre la traduction plus lisible. Sur mon site, la traduction est accompagné de nombreuses notes explicatives que j'ai supprimées ici. J'ajoute entre parenthèse le mot grec traduit lorsque j'y ferai référence dans mon commentaire.

© 2015 Bernard SUZANNE



Et si donc en outre on le contraignait à porter son regard vers la lumière elle-même, que ses yeux lui feraient mal et qu'il se déroberait en se retournant vers ce qu'il est capable de voir distinctement, et qu'il tiendrait cela pour réellement plus clair que ce qui serait montré ?

C'est ça, dit-il.

Si alors, repris-je, de là quelqu'un le tirait de force tout au long de la montée rocailleuse et escarpée, et ne le lâchait pas avant de l'avoir tiré dehors à la lumière du soleil, est-ce qu'il ne s'affligerait pas et ne s'indignerait pas d'être tiré, et, quand il serait arrivé à la lumière, ayant les yeux pleins de l'éclat [du soleil], *ne pourrait pas même voir une seule des* [choses] *maintenant dites vraies ?*

Probablement pas, dit-il, du moins pas tout de suite.

Accoutumance donc, je suppose, [voilà ce dont] *il aurait besoin pour peu qu'il ait l'intention de voir par lui-même les* [choses] *d'en haut, et tout d'abord* [ce sont] *sans doute les ombres* [que,] *le plus facilement, il verrait distinctement, et après cela les images dans les eaux des hommes* (anthrôpôn) *et celles des autres* [choses], *et plus tard encore ceux-là mêmes, puis à partir de ceux-là, les* [objets] *dans le ciel et le ciel lui-même, il pourrait probablement plus*

© 2015 Bernard SUZANNE

facilement les contempler de nuit, en dirigeant son regard vers la lumière des astres et de la lune, que de jour [en le dirigeant] *vers le soleil et celle du soleil.*

Comment donc n'[en serait-il] *pas* [ainsi] *?*

À la fin donc, je suppose, [c'est] *le soleil, non pas des reflets de lui dans les eaux ou en quelque autre place, mais lui-même tel qu'en lui-même dans son espace propre,* [qu']*il pourrait voir distinctement et contempler tel qu'il est.*

Nécessairement, dit-il.

Et après ces [étapes]*, il déduirait alors par un raisonnement* (sullogizoito) *à son sujet que c'est lui qui produit les saisons et les années et qu'il supervise tout ce qui est dans le domaine vu, et que, de ces* [choses] *qu'eux-mêmes voyaient,* [il est] *d'une certaine manière, de toutes, responsable.*

C'est évident, dit-il, qu'après cela, il en viendrait à ça !

Et quoi encore ? Se remémorant sa première habitation et la sagesse de là-bas et ses compagnons de chaînes d'alors, ne penses-tu pas que lui, d'une part, se déclarerait heureux du changement et qu'eux par contre, il les prendrait en pitié ?

Tout à fait !

Et puis, les honneurs et les louanges, si certaines avaient cours alors entre eux, et les prérogatives accordées à celui qui observait de la manière la plus pénétrante ce qui passait et se souvenait le mieux de ce qui avait coutume de passer en premier, ou en dernier, ou ensemble, et donc pour cela le plus capable de deviner ce qui allait arriver, crois-tu qu'il en aurait encore le désir et qu'il envierait ceux d'entre eux qui étaient honorés et investis du pouvoir, ou qu'il subirait l'[affection] *d'Homère et préférerait mille fois être* « un cultivateur travaillant à gages pour un autre homme sans ressources » *et subirait n'importe quoi plutôt que cette manière de se faire une opinion et cette vie-là ?*

C'est ça, dit-il, je le pense moi aussi : tout subir plutôt que de se résigner à cette vie-là !

Et maintenant, réfléchis en toi-même à ceci, repris-je. Si en sens inverse un tel [homme], [re]*descendant vers son siège, s'*[y r]*asseyait, est-ce qu'il n'aurait pas les yeux pleins d'obscurité, venant subitement du soleil ?*

Tout à fait certes, dit-il.

Et alors ces ombres, si de nouveau il lui fallait entrer en compétition, pour se former des opinions [sur elles]*, avec ceux qui ont toujours été enchaînés, au moment où il aurait la vue faible, avant que ses yeux ne fussent rétablis --et le temps ne serait pas court, tant s'en faut ! jusqu'à l'accoutumance--, ne prêterait-il pas à rire et ne dirait-on pas de lui qu'étant monté là-haut, il est revenu les yeux endommagés, et que ça ne vaut vraiment pas la peine d'essayer d'aller là-haut ? Et celui qui entreprendrait de les délivrer et de les faire monter, si tant est qu'ils puissent le tenir en leurs mains et le tuer, ne le tueraient-ils pas ?*

À toute force ! dit-il.

Ainsi donc, repris-je, cette image, ami Glaucon, il faut l'appliquer en totalité aux propos tenus auparavant, assimilant d'une part la place rendue apparente par la vue à l'habitation de la prison, d'autre part la lumière du feu en elle à la puissance du soleil ; la montée en haut d'autre part, et la contemplation des choses d'en haut, en posant [qu'elle représente] *la route ascendante de l'âme* (psuchè) *vers le domaine intelligible, tu ne te tromperas certes pas sur mon espérance, puisque tu désires entendre parler d'elle. Mais un dieu, peut-être, sait si elle a chance d'être vraie. Mais en tout cas, ce qui se montre à moi se montre ainsi : dans le connaissable,* [venant] *à la fin* [est] *l'idée du bon* (hè tou agathou idea)*, et elle est vue avec peine, mais une fois vue, elle doit être appréhendée par le raisonnement* (sullogistea einai) *comme* [étant] *effectivement pour toutes choses cause de tout ce qui est droit et beau, et dans le visible, enfantant la lumière et son souverain, et dans l'intelligible, souveraine elle-même, procurant de son propre fond vérité et intelligence, et que doit la voir quiconque est destiné à agir sensément dans la vie privée ou dans la vie publique.*

© 2015 Bernard SUZANNE

Je suis du même avis que toi, dit-il, moi aussi, pour autant du moins que j'en suis capable. »[51]

Le schéma inséré dans le texte traduit les explications données par Socrate au fil du récit et permet de positionner les différents éléments les uns par rapport aux autres.

À la fin de l'allégorie, Socrate lui-même nous donne quelques clés d'interprétation : la caverne représente le monde visible et le feu à l'intérieur le soleil. L'ascension du prisonnier libéré vers l'extérieur de la caverne représente la progression de la *psuchè* vers l'intelligible. Mais, pour parler de cela, Socrate est moins affirmatif qu'à propos du visible et se contente de dire qu'il espère que les choses sont telles qu'il les a décrites et que le but ultime de toute cette ascension est l'idée du bon, sans dire explicitement que le soleil de l'allégorie en est l'image.

C'est donc à nous de continuer le travail et de « décoder » l'allégorie. J'ai dit en introduction de l'allégorie qu'une des clés de lecture, c'était le mot *anthrôpos*. Suivons donc cette piste. Le mot est utilisé quatre fois dans le texte, *toujours au pluriel* (ce détail n'est pas anodin, comme on va le voir). Il désigne (1) les prisonniers enchaînés au fond de la caverne, (2) les spectateurs d'une sorte de théâtre de marionnettes auquel est assimilé le décor planté par Socrate dans la caverne, (3) les porteurs des statuettes dépassant au-dessus du mur et projetant leur ombre sur la paroi de la caverne et (4) *des* hommes (au pluriel, c'est là qu'il est particulièrement important) que le prisonnier libéré voit *hors de la caverne* une fois qu'il en est sorti. À cela, j'ajouterai le mot *andriantas*, utilisé pour désigner certaines des statuettes dépassant au-dessus du mur, qui signifie « statue d'homme » et est formé sur la racine *anèr, andros*, qui, comme je l'ai déjà dit au début de cet article, signifie « homme » par opposition à « femme », c'est-à-dire, homme sexué.

La première chose qu'il faut remarquer, c'est qu'on trouve donc des *anthrôpoi* à la fois dans et hors de la caverne, c'est-à-dire à la fois dans ce qui représente le monde sensible et dans ce qui représente l'ordre intelligible, et dans les deux cas, en nombre, puisque le mot est toujours au pluriel. Ceci exclut donc que *les* hommes vus hors de la caverne par le prisonnier libéré soient *une* « idée de l'Homme », avec un « H » majuscule, qui serait par nature unique.

Un autre fait notable est que, aussi bien dans la caverne qu'en dehors, ces *anthrôpoi* sont vus par le prisonnier sous deux modes, dont l'un est image de l'autre : dans la caverne, le prisonnier voit d'abord des ombres (un mot qui doit faire tilt quand on vient de lire l'analogie de la ligne, puisque c'est un des types d'images que Socrate y associe avec le premier segment du visible), avant de voir, lorsqu'il est libéré et se retourne, non pas, il est vrai, les *anthrôpoi* porteurs, qui restent cachés derrière le mur, mais les *andriantai* qu'ils portent et dont ils voyaient auparavant les ombres ; lorsque le prisonnier sort de la caverne, Socrate nous dit qu'il commencera par voir plus facilement « *les ombres* […] *et après cela les images dans les eaux des* anthrôpôn » (re-tilt !), avant de pouvoir les voir eux-mêmes. On est en plein dans le découpage en quatre de l'analogie de la ligne, avec la réutilisation des mêmes mots (ombres et reflets) pour bien enfoncer le clou ! Mais les commentateurs ne voient pas ça, aveuglés qu'ils sont par leur obsession à faire des quatre segments une partition du tout du réel, qui suppose dont des « réalités » différentes dans chaque segment, alors que là, il s'agit d'*anthrôpoi* dans les quatre cas.

Les *anthrôpoi* sujets et objets de connaissance

C'est que Socrate n'a pas oublié le *gnôthi sauton* (« apprends à te connaître toi-même ») et que ce qu'il nous présente dans l'allégorie, c'est précisément, sous forme d'image, la manière pour les *anthrôpoi* de se connaître eux-mêmes ! Pour Socrate, comme il l'a dit à Alcibiade dans le dialogue introductif de tout le cycle des dialogues, *hè psuchè estin anthrôpos* (« l'âme est l'homme »). Posons donc que, dans l'allégorie, les *anthrôpoi* représentent les « âmes humaines » (*psuchai*, pluriel de *psuchè*). Et ces *psuchai*, Socrate nous les présente simultanément dans deux rôles : en tant que sujets connaissant et en tant qu'objets de connaissance pour ces sujets connaissant (*gnôthi sauton* !...). Les prisonniers, ce sont les sujets connaissant, et la seconde référence

[51] *République* VII, 514a-517c6.

© 2015 Bernard SUZANNE

aux *anthrôpoi*, qui en fait des spectateurs d'un théâtre de marionnettes, nous suggère qu'ils sont de fait spectateurs du « théâtre » du monde. Les porteurs sur la route et les *anthrôpoi* hors de la caverne, ce sont les « âmes humaines » en tant qu'objets de connaissance pour les *anthrôpoi* eux-mêmes. Mais, nous dit l'allégorie, ces *psuchai* ne sont pas visibles à l'intérieur de la caverne, elles y sont cachées par le mur ! La seule chose que l'on peut voir, ce sont des corps, figurés dans l'allégorie par les *andriantai*, les « statues d'hommes », c'est-à-dire une fois encore, des *images* d'hommes, pas les hommes eux-mêmes, c'est-à-dire leurs *psuchai*. Et, dans un premier temps, pas même ces statues/images, mais leurs ombres, de simples images en deux dimensions n'en présentant que les contours (notons à ce propos que de fait, la vue, si l'on y réfléchit bien, ne nous donne à percevoir qu'un agrégat de taches de couleur sans profondeur, et que c'est le fait que nous ayons deux yeux, associé à l'expérience dès la naissance de la vue combinée au toucher et plus tard au mouvement, qui nous permet de prendre conscience du fait que le monde autour de nous a trois dimensions et que tout ce que nous voyons n'est pas dans le même plan et à la même distance de nous).

Images et sons

Et, pour être complet par rapport à l'analogie de la ligne qui, dans le premier segment, parlait d'ombres *et de reflets*, on trouve ici aussi des « reflets » de ces *anthrôpoi* cachés par le mur, sauf que ce ne sont pas des reflets visibles, mais des « reflets » sonores, l'écho des sons qu'ils profèrent ! Je dis bien « des sons » et pas « des paroles », car Platon a pris soin (admirons le souci du détail) d'utiliser, pour parler de ces sons émis par les porteurs, le verbe *phtheggesthai*, dont le sens premier est « faire entendre un son, un bruit » et peut s'applique aussi bien à des animaux, ou même à de simples objets, qu'à des hommes, même s'il peut dans certains contextes signifier « parler ». En tant que donnée sensible perceptible par l'homme dans la nature, la parole se présente à nous comme une suite de sons, de simples bruits. Il utilise aussi le verbe *dialegesthai* (« converser, dialogue, discuter »), mais uniquement pour l'appliquer aux prisonniers, c'est-à-dire aux « âmes » en tant que sujets connaissant, et ce, dès le premier stade. C'est en effet une des premières choses qu'il dit des prisonniers : « *s'ils étaient capables de dialoguer* (dialegesthai) *entre eux, les* [choses] *présentes étant les mêmes, ne crois-tu pas qu'ils prendraient l'habitude de donner des noms à ces* [choses] *mêmes qu'ils voient ?* »[52] Même enchaînés au fond de la caverne et ne voyant que des ombres, les *anthrôpoi* se caractérisent, par leur aptitude à nommer ce qu'ils voient et à dialoguer entre eux. La clause « *les* [choses] *présentes étant les mêmes* » veut suggérer que ce pouvoir de donner des noms présuppose qu'on repère des similitudes et des récurrences dans ce qu'on voit qui suggèrent que ce sont les mêmes « choses », ou des « choses » semblables dont il y a plusieurs occurrences, qui reviennent dans notre champ de vision au fil du temps, et que c'est à ces « choses » qu'on associe des noms.

Tout y est donc et on retrouve bien nos quatre segments dans l'allégorie. Mais, et c'est ça que les commentateurs n'arrivent pas à accepter, dans les quatre segments, ce qu'on trouve, ce sont de *anthrôpoi*, simplement vus sous une *apparence* différente, qui nous en donne une connaissance de plus en plus complète.

Quatre perceptions des *anthrôpoi*

Tant qu'on reste à l'intérieur de la caverne, on ne voit pas les *anthrôpoi* eux-mêmes, marchant derrière le mur. Et de fait, nulle part dans le texte, Socrate ne nous dit que le prisonnier libéré passe derrière le mur et marche vers le feu. Comme je le représente sur mon schéma, le texte de Platon suggère que l'ouverture de la caverne vers laquelle va escalader le prisonnier libéré n'est pas derrière le feu mais sur la côté de la caverne, dans une direction orthogonale à l'axe qui va des prisonniers au feu (l'intelligible n'est pas dans le prolongement du visible, au-

[52] *République* VII, 515b4-5.

© 2015 Bernard SUZANNE

delà du soleil, dans un « ciel » d'idées pures, il est autre chose qu'on ne trouvera pas même en lançant des satellites au-delà du système solaire). Dans la caverne, et même libéré, la seule chose que peut faire le prisonnier c'est, constatant que les statues, ou déjà les ombres avant sa libération, bougent, *supposer* l'existence de quelque chose (les *anthrôpoi* porteurs) qui est à l'origine de ces mouvements, sans pouvoir le voir.

Le premier stade de connaissance des *anthrôpoi* accessible aux *anthrôpoi*, c'est celui des apparences visibles (les ombres sur la paroi de la caverne). À ce state, on ne connaît des hommes que l'enveloppe extérieure de leur corps, ce que les yeux nous permettent d'en saisir à distance. C'est la situation dans laquelle se trouvent la plupart des hommes.

Le stade suivant, toujours dans la caverne, c'est celui du médecin, du chirurgien ou du biologiste qui prend la peine d'investiguer les corps matériels des hommes (les statues), d'essayer de les comprendre en tant que composés matériels organisés ne se limitant pas à leur « enveloppe » externe.

Le stade suivant, à l'extérieur de la caverne, c'est celui de la psychologue qui commence à admettre qu'on ne peut expliquer ce que l'on appréhende des hommes sans poser quelque chose de plus que son corps, une *psuchè* immatérielle dont elle cherche à appréhender la structure et les modes de fonctionnement. Mais, dans un premier temps, elle n'a à sa disposition pour ce faire que les « ombres » projetées par ces « âmes » (les *anthrôpoi* hors de la caverne), c'est-à-dire leurs paroles, leurs discours, et leurs « reflets » dans les miroirs de l'opinion à la seule lumière des us et coutumes de la cité : les propos tenus par d'autres sur des personnes que l'on a personnellement fréquentées ou pas, les jugements portés par d'autres sur elles. Le premier discours de Socrate à son procès tel qu'imaginé par Platon dans l'*Apologie de Socrate*, donne un bon exemple de cela lorsque Socrate décrit aux cinq cents citoyens qui vont devoir le juger les informations sur lui dont disposent la plupart d'entre eux pour se faire une opinion sur lui dont va dépendre sa vie ou sa mort.

Le dernier stade de connaissance des *anthrôpoi*, toujours à l'extérieur de la caverne, c'est celui où l'on peut enfin les percevoir tels qu'ils sont, à la lumière, non plus, des valeurs de la cité dans lesquelles ils se reflètent, mais du soleil, c'est-à-dire du bon.

Les points d'appui (*hupotheseis*) du raisonnement

Dans l'analogie de la ligne, pour distinguer les deux segments de l'intelligible, Socate avait expliqué que, dans le segment de la *dianoia*, on part de présupposés posés au départ pour aller vers des conclusions sur les questions qu'on s'était posées au départ, en se servant, dans le cours du raisonnement, d'images (par exemple en géométrie, l'exemple qu'il prend, les figures qu'on dessine pour faciliter le raisonnement). Le mot qu'utilise Socrate pour désigner ce que j'ai appelé des « présupposés » est le mot *hupothesis*, que les commentateurs s'empressent de traduire par « hypothèses » puisque c'est le mot qui est issu du mot grec en français. Le problème que pose cette traduction qui paraît évidente, c'est que le mot « hypothèse » en français aujourd'hui a pris une connotation qui ne correspond plus à ce qu'avait en tête Platon en utilisant le mot grec *hupothesis*. Dans « hypothèse » aujourd'hui en français, l'accent est sur le caractère « hypothétique », c'est-à-dire incertain de ce qui est posé comme « hypothèse ». Mais le mot grec, à l'origine, signifie étymologiquement « ce qui est posé sous », c'est-à-dire ce qui sert de point d'appui pour s'élever plus haut ou se tenir en terrain solide. En termes de formation de mots, *hupothesis* est l'équivalent grec du mot latin dont dérive le français « supposition » (« posé dessous »). Mais, comme « hypothèse », « supposition » a pris en français un sens qui met l'accent sur le caractère incertain de ce qui est simplement « supposé ». C'est pour ça que j'ai préféré parler de « présupposés ». En fait, quand on voit les exemples d'*hupotheseis* donnés par Socrate (« *l'impair et le pair et les figures et trois sortes d'angles* »[53]), on comprend que ce qu'il a en tête, ce sont plutôt les données initiales du problème, les définitions des objets manipulés

[53] *République* VI, 510c4-5.

© 2015 Bernard SUZANNE

que les « hypothèses » qui viendront ensuite pour progresser dans la résolution du problème. Ce qui est important, c'est que, comme le dit encore Socrate, ces *hupotheseis*, ceux qui les posent, « *comme des* [gens] *sachant,* […] *ils estiment n'avoir plus en aucune manière, ni à eux ni aux autres, à donner de raison* (logon) *à leur sujet, comme* [si c'était] *des choses en tous points évidentes* ».[54] Bref, loin d'être, pour eux au moins, des « hypothèses » au sens moderne, c'est au contraire le terrain ferme et solide sur lequel ils s'appuient sans le mettre le moins du monde en question (ce que j'appelais un peu plus haut les valeurs de la cité).

L'*archèn anupotheton*

Dans le second segment de l'intelligible au contraire, ce qui est caractéristique pour Socrate, c'est qu'avant de se précipiter vers des conclusions à travers des raisonnements qui prennent pour acquis les *hupotheseis* dont on part, on cherche d'abord à remonter vers un *archèn anupotheton*,[55] expression que les commentateurs croient traduire en la rendant par « principe anhypothétique », en refaisant en français sans s'en rendre compte ce que Platon a sans doute fait en grec, savoir, créer pour les besoin de son exposé un néologisme (*anupotheton*), qui n'est que le (presque[56]) décalque du mot grec, sans chercher à savoir si ce que pouvait évoquer ce néologisme en français était la même chose que ce que pouvait évoquer pour un contemporain de Platon le néologisme *anupotheton*, ni surtout si ça correspondait à ce que Platon voulait nous faire comprendre. En fait, les deux mots de cette expression posent problème et méritent un examen attentif, ce d'autant plus que le contexte « géométrique » de l'analogie risque de nous orienter dans de mauvaises directions.

Archè (dont *archèn* est l'accusatif) est le nom dérivé du verbe *archein*, dont le sens premier est « marcher le premier, montrer le chemin », et par suite « guider, prendre l'initiative de, commencer à », conduisant au sens de « diriger, commander ». Des divers sens de ce verbe dérivent les divers sens d'*archè*, soit « commencement, principe, origine », soit « commandement, souveraineté, pouvoir ». Mais le problème avec ce mot, c'est qu'il se produit dans notre compréhension, ou en tout cas dans les images qu'il évoque, une inversion qui finit par fausser complètement cette compréhension. Partant de l'idée, impliquée par le sens premier du verbe *archein*, de quelqu'un qui est devant, qui marche le premier et montre le chemin, et qu'on suit, ou de quelque chose devant nous qui nous sert d'objectif vers lequel on avance, on en arrive, via l'idée de commencement se substituant à celle de « premier (devant) », puis de principe, et enfin d'origine, à l'image de quelque chose qui est au départ et dont on s'éloigne, et donc finalement qui est derrière nous. Cette inversion est particulièrement sensible dans le domaine de la « physique » où l'on cherche un « principe » du monde que l'on imagine le plus souvent à l'origine des temps, dont loin « derrière » nous, ou dans le domaine des mathématiques, où les principes sont les axiomes posés au départ et dont découlent les raisonnements qui nous mènent aux conclusions. Pour conserver en français les deux registres de sens d'*archè*, il faut parler de « principe directeur » : un principe certes, mais un principe qui n'est pas derrière nous, au début du raisonnement, mais aussi devant nous et nous sert de guide, d'objectif vers lequel on avance sans jamais être sûr de l'atteindre.

Et ce que cherche à dire Socrate en qualifiant cet *archè* d'*anupotheton*, dans une démarche où chaque *hupothesis* est conçue comme un « tabouret » sur lequel on prend appui pour s'élever un peu plus après l'avoir posé sur le « tabouret » précédent (qui lui sert donc d'*hupothesis*), c'est que cet *archè* constitue le sommet de la « pyramide » au-delà duquel il n'y a rien, c'est-à-dire celui sur

---

54 *République* VI, 510c6-d1.

55 *République* VI, 510b6-7.

56 Je dis « presque » car le mot grec qui serait la racine exacte de « anhypothétique » serait *anupothetikon* et non pas *anupotheton*, ce qui n'est pas la même chose, et en tout cas pas le choix de Platon ; le vrai décalque français de *anupotheton* devrait être « anhypothésé », qui nous éclaire encore moins sur ce qu'il voulait dire que « anhypothétique ».

© 2015 Bernard SUZANNE

lequel il n'est plus nécessaire de poser autre chose et qui donc n'est *hupothesis*, « soubassement, soutien, support » de rien d'autre. Cette manière de comprendre *anupotheton archè* nous renvoie à ce que disait Socrate du bon (*agathon*) en prélude à la comparaison du bon et du soleil,[57] qu'il est évident pour tous que si, quand il est question de juste ou de beau, les gens sont prêts à s'accommoder de ce qui en a les apparences sans être véritablement ça, pour le bon, personne ne se satisfera de ce qui n'en a que l'apparence et tous veulent ce qui l'est vraiment : la raison de cette évidence est que le juste ou le beau ne sont pas recherchés pour eux-mêmes, mais comme moyens en vue d'autre chose, plaisir, richesse, pouvoir, etc., et ne sont donc que des *hupotheseis*, des « soubassements » pour accéder à autre chose, alors que le bon, ou le bon-heur, qui n'est autre que le bon dans la vie humaine, est recherché pour lui-même et non pas comme moyen en vue d'autre chose, c'est-à-dire ne sert d'*hupothesis* à rien d'autre et est donc *anupotheton*, ce qui ne l'empêche pas d'être évident pour tous (au sens où il est évident que tous veulent le vrai bonheur), d'une évidence que chacun peut éprouver en lui-même et qui se passe de démonstrations mathématiques (ce qui est moins évident pour tous, c'est ce qui constitue le bon(-heur) pour nous).

Aristote, dans la *Métaphysique*, croit trouver cet *archè anupotheton* dans le principe de non contradiction qui sert de fondement à sa logique, montrant par là qu'il n'a pas vraiment compris Platon sur l'un des aspects les plus fondamentaux de sa réflexion, le rôle déterminant du bon pour notre intelligence. Il n'est pas surprenant dans ces conditions qu'il n'ait pas compris non plus la différence que faisait Platon entre *to on* ou *to einai* (« l'étant » ou « l'être » sans le moindre attribut) d'une part et l'*ousia* (la richesse d'être mesurée à l'aune du bon) d'autre part et que, du fait de cette incompréhension, il ait fait retomber la philosophie dans l'ornière de l'ontologie dont Platon voulait la faire sortir.

Le soleil, la lune et les étoiles

Si nous revenons maintenant à l'allégorie de la caverne, la vue des *anthrôpoi* eux-mêmes n'est pas la dernière étape de la progression du prisonnier libéré. Il voit bien ces *anthrôpoi* dans la lumière du soleil, mais a-t-il fait attention au soleil lui-même ? Et si la progression continue, cela veut-il dire que la segmentation de la ligne en quatre morceaux était incomplète ?

La dernière phase de la progression du prisonnier concerne, après les réalités terrestres, dont les plus importantes d'entre elles pour lui, les *anthrôpoi*, sont les seules explicitement nommées par Socrate, les réalités célestes : les astres et la lune, plus faciles à voir la nuit que le jour, et finalement, le soleil, dans un premier temps à travers « *des reflets de lui dans les eaux ou en quelque autre place* », et enfin « *lui-même tel qu'en lui-même dans son espace propre,* [qu']*il pourrait voir distinctement et contempler tel qu'il est* ».[58]

Cette nouvelle phase, qui prend toujours place hors de la caverne, et donc dans ce qui représente le domaine de l'intelligible, ne constitue pas de nouveaux modes de perception, mais seulement les deux modes de perception associés à l'intelligible dans l'analogie de la ligne sollicités par d'autres « objets », les objets « célestes ». Et le fait qu'à propos du soleil, Socrate prenne la peine de faire une fois encore intervenir la distinction entre reflets et réalité montre bien que, sur ces « objets » aussi, il y a deux modes d'appréhension, la *dianoia* et la *noèsis*.

Nous n'avons pas de mal à identifier le soleil avec le bon (*to agathon*) après la mise en parallèle faite peu avant par Socrate du bon et du soleil. Mais que représentent les autres corps célestes ? Platon et son Socrate nous laissent le soin de le découvrir par nous-mêmes.

L'Homme dans la lune

Il me semble que la lune et les étoiles jouent dans l'allégorie le rôle des *ideai* purement intelligibles, ces fameuses « idées » platoniciennes si mal comprises, comme l'idée du juste,

---

[57] Voir la section intitulée « Tout le monde veut ce qu'il croit bon *pour lui/elle* », page 22.
[58] *République* VII, 516a8-b2.

© 2015 Bernard SUZANNE

l'idée du beau, l'idée de l'*anthrôpos*, l'idée du lit, etc., et par analogie avec le cas des réalités terrestres, où la seule explicitement désignée par son nom par Socrate c'est les *anthrôpoi*, je suggère que la lune, seul astre désigné par Socrate par son nom spécifique, joue le rôle de l'idée d'*anthrôpos*, l'idée qui devrait nous être la plus familière et tenir le plus de place dans notre esprit (tout comme la lune est le plus gros des astres de la nuit) pour nous permettre d'être, chacun(e) à notre place, un(e) *anthrôpos* digne de ce nom.

Quelques remarques dans cette perspective. La lune, unique dans le ciel, ne ressemble absolument pas à un homme, ce qui est cohérent avec ce que j'ai dit plus haut de l'idée de l'*anthrôpos*, qui n'est pas une image d'homme ou de femme parfaite, pas plus que l'idée de lit n'est un quelconque lit. En fait, dans le ciel, si l'on laisse de côté le soleil et la lune, tous les astres se ressemblent quand on parvient à les voir : ils sont tous de minuscules points lumineux et, pris individuellement, rien ne les différencie vraiment les uns des autres. Ce n'est que dans leurs relations, dans leur position relative les uns par rapport aux autres, que l'on peut les distinguer et identifier chacun d'eux. C'est sans doute pour cela que Socrate insiste sur le fait que ce que contemple le prisonnier à ce stade, ce sont « *les* [objets] *dans le ciel* ***et le ciel lui-même*** ».[59] Ce n'est qu'en s'intéressant au ciel *dans son ensemble* que l'on peut donner sens aux astres qui s'y meuvent. De la même manière, les mots que nous utilisons, qui, souvenons-nous-en, sont les « objets » sur lesquels opère la *dianoia*, n'ont de sens, surtout lorsqu'ils ne renvoient pas à des réalités visibles, que dans leurs relations les uns avec les autres, dans des phrases qui sont, en quelque sorte, des « constellations » de mots. Et en fin de compte, ces astres/idées, qui d'ailleurs disparaissent à peu près tous à notre vue dès que le soleil paraît (on « *pourrait probablement plus facilement les contempler de nuit* […] *que de jour* », nous dit Socrate à leur propos), ne sont pas ce qui nous permet de mieux voir les *anthrôpoi* hors de la caverne ; on les voit bien plus distinctement à la lumière du soleil, qui les noie tous dans sa lumière. C'est sans doute pour cela que Socrate ne s'attarde pas trop sur leur cas ou sur leur signification dans l'allégorie. Certes les étoiles nous permettent de nous orienter et de trouver notre route, comme le savaient tous les marins du temps de Platon, mais leur lumière est bien insuffisante pour nous éclairer dans la nuit.

À quoi nous servirait de voir le soleil ?

Et le soleil, alors ?! Pour lui, Socrate reprend la distinction entre vision en images (« *des reflets de lui dans les eaux ou en quelque autre place* ») et vision directe, utilisant même pour cette vision directe une formulation, « *lui-même tel qu'en lui-même dans son espace propre,* [qu']*il pourrait voir distinctement et contempler tel qu'il est* »,[60] pleine d'hyperbole et de redondance qui est quelque peu suspecte. Car enfin, Socrate sait aussi bien que tout le monde, et le dit même explicitement dans un autre dialogue, le *Phédon*,[61] que contempler le soleil directement autrement que de manière fugace ou à travers les nuages ou au moment de son lever ou de son coucher est le meilleur moyen de s'abîmer les yeux et de se ruiner la vue ! Dans le *Phédon*, il met en garde contre le danger qu'il y a à essayer de le regarder pendant une éclipse, alors même qu'il est caché par la lune. La grandiloquence de la formule et le caractère évidemment impossible de ce qu'elle propose suggèrent que le Socrate de Platon est ironique à ce point de son allégorie. À la fin de l'allégorie, dans le bref « décodage » qu'il en donne, il dit d'ailleurs que l'idée du bon est « *vue avec peine* » et que, lorsqu'on l'a vue, « *elle doit être appréhendée par le raisonnement* »,[62] en utilisant l'adjectif verbal d'obligation dérivé du verbe *sullogizesthai* qui signifie « rassembler dans un *logon*, un raisonnement » et dont dérive le mot « syllogisme » qui fera fortune chez Aristote. Mais comme on l'a vu plus haut, l'appréhension par le raisonnement est plutôt de l'ordre de la *dianoia*, pas de la *noèsis*, de l'appréhension au travers des mots,

[59] *République* VII, 516a8-9.
[60] *République* VII, 516b5-7.
[61] *Phédon*, 99d-e.
[62] *République* VII, 517b7c5.

© 2015 Bernard SUZANNE

pas de la saisie directe. Bref, même si un prisonnier libéré arrive jusqu'au point où il est prêt à tenter de regarder le soleil, il vaudra mieux pour lui qu'il ne cherche pas à le contempler longuement, comme voudrait l'y inviter la formulation utilisée par Socrate.

Mais est-ce bien grave ? Après tout, il n'y a pas besoin de regarder le soleil pour voir partout sa lumière, et surtout pour voir ce qu'il est important pour nous de voir, les *anthrôpoi* autour de nous ! Et regarder le soleil lui-même, indépendamment du fait que ça risque de nous rendre aveugle, ne nous apprendrait rien sur les *anthrôpoi*, alors que les regarder, eux, dans sa lumière, voilà ce qui nous permettra de progresser dans la connaissance de nous-mêmes qui doit être l'affaire de notre vie.

Quand les interlocuteurs de Socrate, au milieu de la discussion sur la troisième vague, lui demandent de leur dire ce qu'est, à son avis, le bon lui-même et qu'il refuse en affirmant qu'il n'en sait rien, l'auditoire ne veut pas le croire et pense qu'il cherche à se défiler. Eux, pas plus que les commentateurs de Platon depuis des siècles, refusent d'admettre l'idée qu'une telle connaissance nous est par nature quasiment impossible. L'apothéose de l'allégorie de la caverne, l'image du prisonnier libéré contemplant enfin le soleil du sommet de la colline, est si belle qu'ils n'imaginent pas qu'elle puisse être un piège posé là par Socrate pour tester la compréhension de ses interlocuteurs (et lecteurs) et voir combien réaliseront que ce qu'il propose est impossible, au moins tel qu'il le propose !

Et de fait, nulle part dans ses dialogues, Platon ne développe ce que pourrait bien être le bon lui-même, pour la simple raison que c'est indicible avec des mots et que, même si l'on parvenait à l'exprimer avec des mots, cela ne nous apprendrait rien tant ce serait abstrait et éloigné de nos préoccupations ! Quand il arrive au terme du parcours, dans le dialogue introductif de la dernière tétralogie, le *Philèbe*, ce dont va parler Socrate, c'est du bon *pour les humains*, le seul qui nous concerne et devrait nous intéresser ! Ce qu'il va chercher, c'est la « recette » de la vie heureuse, de la vie « bonne » *pour les* anthrôpoi. Et il ne la trouvera pas dans une contemplation sans fin d'idées perdues dans le ciel, mais dans un mélange adéquat de plaisirs matériels et de satisfactions intellectuelles à l'écart de passions tumultueuses.

Les quatre segments de la ligne dans la structure des tétralogies

Tout ce long détour par la *République* nous a permis de mettre à jour le second principe structurant de l'ensemble des dialogues après la tripartition de la *psuchè* qui organise la progression dans les trilogies, savoir, la quadripartition de la ligne, c'est-à-dire des modes de perception de cette *psuchè*, qui organise la succession des tétralogies.

Le programme se déploie entre une tétralogie introductive, composée de l'*Alcibiade* en introduction et de la trilogie *Lysis, Lachès, Charmide*, qui pose le problème à résoudre, « Qu'est-ce qui habilite un(e) *anthrôpos* à gouverner ses semblables ? », dès le dialogue introductif, l'*Alcibiade*, et une tétralogie conclusive, composée du *Philèbe* en introduction et de la trilogie *Timée, Critias, Lois*, qui se termine par un dialogue, les *Lois*, donnant un *exemple* du travail qui attend un législateur de cité, de part et d'autre d'une tétralogie centrale, composée du *Banquet* en introduction et de la trilogie *Phèdre, République, Phédon*, consacrée à la *psuchè*, pont entre le sensible et l'intelligible en ce qu'elle a part aux deux, au sensible en tant qu'incarnée, à l'intelligible en tant que douée de *logos*. De part et d'autre de ce pilier central, deux tétralogies de chaque côté explorent, les deux premières, les tétralogies 2 et 3, chacun des deux segments du sensible, les deux dernières, les tétralogies 5 et 6, chacun des deux segments de l'intelligible.

Dans l'ordre du visible/sensible, la seconde tétralogie, celle du segment des images visibles et de l'*eikasia* (« imagination »), composée du *Protagoras* en introduction et de la trilogie *Hippias majeur, Hippias mineur, Gorgias*, nous montre les sophistes, marchands d'illusions, à l'œuvre, cependant que la troisième tétralogie, celle du segment des réalités visibles/sensibles et de la *pistis* (« confiance »), composée du *Ménon* en introduction et de la trilogie *Euthyphron, Apologie de Socrate, Criton*, nous fait revivre l'acte qui donne sens à toute la vie de Socrate et

© 2015 Bernard SUZANNE

prouve sa « confiance » dans le résultat des réflexions qu'il a menées toute sa vie, son procès et sa condamnation à mort.

Dans l'ordre de l'intelligible, la quatrième tétralogie, celle du segment des images intelligibles que sont les mots et de la *dianoia* (« pensée en mouvement ») composée du *Cratyle* en introduction et de la trilogie *Ion, Euthydème, Ménéxène*, s'intéresse aux mots et aux différentes formes de discours (*logoi*), tandis que la cinquième, celle du segment des réalités intelligibles et de la *noèsis* (« pensée au repos dans le savoir »), composée du *Parménide* en introduction et de la trilogie *Théétète, Sophiste, Politique*, nous présente, non pas le savoir, puisque celui-ci ne nous est pas accessible, mais la seule forme de pensée qui a une chance de nous en approcher, que Platon décrit par l'expression dynamique *to dialegesthai* (verbe substantivé pour mieux mettre l'accent sur le fait que ça reste une activité jamais achevée), généralement traduite par « la dialectique » (expression qui transforme le verbe en un substantif et fait perdre la dimension dynamique si importante pour Platon), dont j'ai déjà dit qu'elle est l'art d'une utilisation correcte du *logos*[63] pour savoir en déjouer les pièges et s'en servir (premier sens possible de *dia* : « au moyen de ») pour le dépasser et avoir accès à ce qui est au-delà des mots (second sens possible de *dia* : « au-delà de », simultanément pertinent pour la compréhension de *dialegesthai* selon Platon).

Les deux trilogies qui, chacune dans son ordre, visible ou intelligible, sont du côté des réalités par opposition aux images, la troisième et la sixième, sont chacune centrées sur un acte fondateur qui est une exécution capitale : dans le visible la condamnation à mort bien *réelle* de Socrate par *la multitude* de ses concitoyens dans le procès qui nous est retracé dans l'*Apologie de Socrate*, dans l'intelligible le « parricide » [64] *virtuel* commis en pensée par *un seul* de ses concitoyens sur la personne, ou plutôt les doctrines,[65] de Parménide dans le *Sophiste*, qui occupe dans la trilogie dont il fait partie la même place que l'*Apologie* dans la sienne, la place centrale.

Ce parallèle met en évidence le rôle majeur que tenait Parménide dans la pensée de Platon et la difficulté qu'il y avait à se libérer de son emprise. Il nous reste peu de chose des écrits de Parménide, qui était vieux, et même peut-être déjà mort, quand Socrate était encore jeune[66]. Et le peu qui nous reste de ses écrits, quelques fragments, est difficile à interpréter car empreint de mysticisme manipulant des concepts abstraits comme l'être et l'un sans trop les définir ou préciser en quel(s) sens il les utilise. Ce qui est certain, c'est que Platon voyait en sa doctrine selon laquelle être et penser, c'est la même chose et qu'il n'est donc pas possible de penser, et donc de dire, ce qui n'est pas, la source de bien des maux de son époque et en fin de compte la cause profonde de la mort de Socrate. Partant de l'idée qu'on ne peut dire ce qui n'est pas, on en arrive en effet rapidement à l'idée qu'il n'y a pas de discours faux et c'est la porte ouverte à tous les abus de la rhétorique de Gorgias et de ses pareils, influencés par les paradoxes de Zénon, élève de Parménide, plus préoccupés de vraisemblance que de vérité, qui conduisent à la déconsidération de la philosophie confondue avec la sophistique par les pareils de Calliclès, un personnage imaginé par Platon qui le met en scène dans le *Gorgias*, responsable de la condamnation de Socrate par une majorité qui ne voyait en lui qu'un sophiste parmi d'autres, comme en témoigne la comédie d'Aristophane, les *Nuées*, qui met en scène ce Socrate sophiste, devenu ainsi pour ses contemporains l'archétype du parasite qui apprend aux autres à faire triompher au tribunal la cause injuste

---

63 *Legesthai* est la forme moyenne du verbe *legein*, « parler », dont *logos* dérive.

64 C'est l'étranger d'Élée lui-même, meneur de jeu dans le *Sophiste*, qui emploie le mot de « parricide », en *Sophiste*, 241d3, lorsqu'il est sur le point de mettre à mal l'un des dogmes centraux de la pensée de Parménide, l'impossibilité de penser, et donc de dire, ce qui n'est pas.

65 C'est-à-dire son « image » intelligible, tout comme le corps mis à mort de Socrate n'était que son « image » matérielle.

66 Il est en effet possible que le *Parménide*, qui met en scène une rencontre entre le vieux Parménide et un Socrate encore jeune, fiction imaginée par Platon, en ait pris à l'aise avec la vérité historique. Les dates de naissance et de mort de Parménide ne sont pas connues avec certitude et la fiction imaginée par Platon a contribué à polluer la transmission de ces informations en ce que certaines des sources qui nous transmettent des informations chronologiques sur Parménide peuvent avoir été influencées par le dialogue de Platon.

© 2015 Bernard SUZANNE

sur la cause juste et décrédibilise les croyances de ses concitoyens honnêtes en observant un ciel et des astres dédivinisés et en se riant de leurs dieux. Ce sera l'objectif du *Sophiste* que d'expliquer en quel sens on peut dire « ce qui n'est pas » en réintroduisant l'attribut au verbe être et en expliquant que dire ce qui n'est pas veut dire attribuer à l'aide du verbe « être » un attribut à un sujet pour lequel cet attribut n'est pas justifié, c'est-à-dire non pas dire on ne sait trop quel « non être » absolu, ce qui est en effet impossible, mais dire autre chose que ce qui est, c'est-à-dire utiliser des mots inappropriés pour parler de ce dont on parle, ce qui suppose qu'on ait compris que les mots ne sont que des images, pas les choses dont ils sont les noms.

La philosophie au temps de Platon opposait deux écoles de pensée qui se livraient une forme de guerre que Platon met en scène dans le *Sophiste* en l'appelant « un combat de géants ».[67] Elle opposaient ce que nous appellerions aujourd'hui « matérialistes » et « idéalistes », et que l'étranger d'Élée appelle de manière plus imagée « fils de la terre » et « amis des *eidè* »[68] (les fameuse « formes » ou « idées » supposées être au cœur des « théories » de Platon), c'est-à-dire d'un côté les suiveurs d'Héraclite, principalement originaires d'Ionie, en Asie Mineure, tenants du mobilisme universel qui rend tout savoir impossible, dont les doctrines sont soumises à la critique de Socrate dans le *Théétète*, et de l'autre les héritiers de Parménide justement, plutôt originaires d'Italie et de Sicile, qui refusaient toute existence à ce qui est matériel et changeant, dont la critique est réservée au *Sophiste* sous la conduite d'un de ses compatriotes. Platon, refusant une fois encore les « ou…, ou… », cherchait à trouver une voie moyenne entre ces deux extrêmes qui sauvegarde à la fois la réalité tangible et perpétuellement changeante dont nous faisons l'expérience quotidienne et la possibilité d'un savoir, non pas tant d'ordre « scientifique » portant sur ces réalités matérielles, mais disons « métaphysique », susceptible d'orienter notre vie et de donner un sens aux notions de bon et de mauvais, de juste et d'injuste, etc.

Sans entrer dans autant de détails que je l'ai fait pour la *République*, qui est la clé de voute de l'ensemble, je vais maintenant donner un rapide aperçu de chacun de ces dialogues. Il ne s'agit pas de commentaires suivis des dialogues, mais, pour chacun, de quelques remarques signalant des aspects intéressants du dialogue, éclairant en particulier l'art extraordinaire de Platon, qui ne se contente pas de dérouler des raisonnements, mais se sert de tout, mise en scène, nom des personnages, contexte historique, etc. pour contribuer à faire progresser la réflexion.

La première tétralogie : position du problème et piste de réponse

J'ai déjà dit, et je viens de rappeler, que le prélude à la première tétralogie, l'*Alcibiade*, posait d'emblée le problème qui va être celui de tout le programme : quelle formation et quelle compétence devrait avoir celui qui veut se lancer dans la politique et diriger sa cité, en mettant Socrate aux prises avec celui qui sera le politicien le plus doué de sa génération, mais aussi celui qui aura fait le plus de mal à sa cité, et à lui-même, du fait de son incapacité à résister à ses passions. De la trilogie qui suit, on peut dire qu'elle fait, sans le dire explicitement, un premier tour de piste, avec des adolescents (les « première année » de notre fabrique de gouvernants), sur la question de savoir ce que peut bien signifier *philosophos anèr* (« homme philosophe »), dont on découvrira dans le *République*, comme on l'a vu plus haut, dans ce qui constitue la « troisième vague » qu'affronte Socrate, que, pourvu qu'on remplace *anèr* (« homme » au sens de « mâle ») par *anthrôpos* (« être humain », homme ou femme), c'est la réponse à la question initiale, en analysant tour à tour chacun des composants de cette formule : la *philia* (« amitié »), qui est à la racine du « *philo-* » de « *philo-sophos* », qui prend sa source dans les parties désirantes de l'âme, les *epithumiai*, dans le premier dialogue de la trilogie, le *Lysis* ; la *sophia* (« sagesse »), qui trouve sa source dans le *logos,* dans le dernier, le *Charmide*, à travers une version d'elle plus « édulcorée » et plus appropriée pour les adolescents qui sont les

[67] *Gigantomachia*, *Sophiste*, 246a4

[68] « Fils de la terre », en grec *gègeneis*, *Sophiste,* 248c2 ; « amis des *eidè* », en grec *tous tôn eidôn philous*, *Sophiste,* 248a4-5.

© 2015 Bernard SUZANNE

interlocuteurs du dialogue, la *sôphrosunè* (« santé de l'esprit, modération ») ; et entre les deux, dans le dialogue médian, l'« *andreia* », mot qu'on traduit en général par « courage », mais qu'il faut plutôt comprendre ici à partir de sa racine, *anèr, andros* (« homme » par opposition à « femme », comme je l'ai déjà dit), et interpréter comme ce qui fait qu'on « est un homme », avec le sens que cette expression prend dans une phrase du genre de « Si tu ne fais pas ci ou ça, tu n'es pas un homme ! ». On pourrait traduire *andreia* en français par « virilité », qui a pour étymologie son décalque latin, puisque *vir* est l'équivalent latin d'*anèr*, ou en anglais par « manhood ».

Alcibiade

Je ne reviens pas sur ce dialogue introductif dont j'ai déjà parlé longuement.

Lysis

Ce premier dialogue de la première trilogie, qui nous relate des discussions de Socrate avec des adolescents dans des « palestres » athéniennes (sortes de gymnases où l'on s'entraînait à la lutte et qui étaient aussi des lieux de rencontre entre jeunes et moins jeunes et jouaient un grand rôle dans la vie sociale de ce temps), prend place non loin de l'Académie, qui n'était encore au temps de Socrate qu'un jardin et un temple dédiés à un héros athénien nommé Akademos, avant que Platon, après la mort de Socrate, y installe son école, qui prendra le nom du jardin. C'est le seul endroit dans tous les dialogues où l'Académie est mentionnée et ce n'est sans doute pas fortuit. Le programme que je crois déceler dans l'ensemble des dialogues était probablement destiné aux élèves de l'Académie et cette première trilogie s'adresse aux débutants et met en scène Socrate sortant de l'Académie.

Un autre point mérite d'être mentionné qui nous montrera comment Platon est capable d'utiliser les moindres détails de l'histoire qu'il compose pour stimuler notre réflexion. Le personnage qui donne son nom au dialogue est un adolescent qui est présenté comme « Lysis, fils de Démocratès ». Rien de particulièrement remarquable là pour une française qui ne parle pas le grec ancien, mais, si l'on traduit ces noms (les noms grecs sont le plus souvent signifiant), cela devient « Libération, fils de Démocrate » et, d'un seul coup, cela pose question. En effet, dans l'allégorie de la caverne, le mot *lusis* (« libération ») et le verbe dont ce nom dérive, *luein* (« délier, libérer, délivrer, affranchir »), sont utilisés pour parler de la délivrance du prisonnier enchaîné. Et plus loin dans la *République*, Socrate décrit la démocratie, dans un texte dont des extraits circulent dans les écoles, souvent attribués à Socrate, comme un régime de grande liberté :

« *Eh bien,* (c'est Socrate qui parle) *ce que la démocratie définit comme bon, n'est-ce pas un désir insatiable à son égard qui la détruit ?*

Mais dis-moi ce qu'elle définit ainsi.

La liberté, répondis-je. Cela en effet probablement, dans une cité gouvernée démocratiquement, tu l'entendrais : que c'est ce qu'il y a de plus beau et que, pour cette raison, c'est seulement dans une telle cité qu'il convient qu'habite quiconque est par nature libre. »[69]

La question que l'on peut se poser à partir de ce simple énoncé d'une identité est la suivante : est-ce que cette « libération » qui donne son nom au héros du dialogue vient du fait qu'il est fils de « démocratie » ou est-ce la conversation avec Socrate, tout droit sorti de l'Académie, qui va le libérer de chaînes dont il ne soupçonne même pas l'existence ?

Certains se diront peut-être : « Mais si ce Libération est un personnage historique, alors ce n'est pas Platon qui a inventé son nom, ni le nom de son père ». C'est vrai, et il est effectivement possible que ce Libération, fils de Démocrate, ait réellement existé à Athènes du temps de Socrate, sans être aussi célèbre qu'Alcibiade ou Critias. Mais dès lors qu'on admet que les dialogues de Platon sont des créations littéraires de leur auteur et non pas des reportages « journalistiques » sur des épisodes réels de la vie de Socrate, Platon était libre de choisir qui il voulait comme intervenants dans ses dialogues, et rien ne lui interdisait d'utiliser leurs noms comme

[69] *République* VIII, 562b9-c2.

© 2015 Bernard SUZANNE

critère de choix quand ces noms pouvaient se révéler porteurs d'un message pour ceux qui y faisaient attention. On verra d'autres exemples de cette manière de faire et j'ai déjà eu l'occasion de signaler que le nom de Critias, qui renvoie à l'idée de jugement, de choix (*krisis*), avait sans doute joué un rôle important dans le choix de ce personnage, par ailleurs parent de Platon, comme « héros » du dialogue qui porte son nom dans la dernière trilogie.

Le hasard produit parfois des coïncidences que même le meilleur romancier ou scénariste n'aurait pas osé imaginer. Pour s'en tenir à l'actualité récente, qui aurait osé appeler La Faute-sur-Mer un village de bord de mer où il situerait une historie de tempête provocant par inondation des dizaines de morts imputables en fin de compte à l'incurie et au cynisme d'élus locaux avides de profit laissant en toute connaissance de cause construire dans des zones connues depuis longtemps comme étant inondables ?!...

Lachès

Le contexte du *Lachès* est intéressant, car il met en scène deux fils d'hommes politiques célèbres et respectés du temps de Socrate qui se plaignent de ce que leurs pères respectifs n'aient pas trouvé le temps, trop occupés qu'ils étaient par les affaires de la cité, de leur donner une éducation convenable qui aurait permis à chacun de suivre les traces de son père, et qui voudraient éviter le même problème à leurs fils, et demandent donc leur avis sur la question à Socrate, et à deux généraux célèbres, Lachès, qui donne son nom au dialogue, et Nicias, dont j'ai parlé en racontant l'histoire d'Alcibiade : c'est celui qui s'opposait aux projets de conquête de la Sicile d'Alcibiade, qui avait été choisi par les Athéniens pour codiriger l'expédition avec lui, et qui s'est retrouvé, après la fuite d'Alcibiade à Sparte, responsable de l'anéantissement des Athéniens parce qu'il avait refusé d'engager une bataille décisive à un moment où le devin de l'expédition voyait un mauvais présage dans une éclipse de lune (il y a dans le dialogue une allusion voilée à ce fait lorsque Socrate demande à Nicias si, à son avis, le devin doit obéir au général ou le général au devin).

La plainte des deux fils d'hommes politiques sur le fait que leurs pères n'ait pas su leur donner une éducation appropriée anticipe, sans que le lecteur puisse encore s'en rendre compte, ce que Socrate dira dans le *Ménon* pour montrer que l'excellence (*aretè*) humaine, dont le plus haut degré est l'art politique, n'est pas une « science » susceptible de s'enseigner : de ce qui est une « science », il y a des professeurs et ceux qui la possède sont capables de l'enseigner aux autres ; or l'expérience montre qu'aucun des politiciens les plus admirés d'Athènes n'a été capable de faire de ses enfants, c'est-à-dire de ceux à qui ils avaient sans doute le plus envie de transmettre leur savoir, autre chose que des enfants gâtés et des bons à rien, en politique au moins ; c'est donc qu'ils ne possédaient pas une « science » mais étaient simplement favorisés des dieux.

La question de départ de ces deux pères intéressés à l'éducation de leurs enfants porte sur l'intérêt de leur faire apprendre l'art du combat armé par un instructeur renommé qui semble, au fil du dialogue, n'être qu'un guerrier de salon n'ayant jamais brillé, bien au contraire, dans les rares occasions qu'il a eues de mettre en pratique l'art qu'il prétend enseigner. Tout le dialogue baigne dans un contexte « machiste », bien condensé dans le fait que le mot signifiant « courage » en grec est *andreia*, qui suppose que le courage est une affaire de mâles exclusivement. Et c'est aussi un problème auquel Socrate et Platon auront à faire face et qu'ils règleront dans la *République* dans ce qui constitue ce que j'ai appelé la « première vague » (égalité des sexes pour l'accès aux fonctions de gardiens et potentiellement de dirigeants). Pour les interlocuteurs de Socrate, l'idéal du bon citoyen reste Achille et son degré d'excellence ne se révèle vraiment que dans le combat. Platon et Socrate n'approuvent pas cette manière de voir, mais doivent prendre leurs auditeurs et lecteurs là où ils sont pour espérer les amener progressivement à remettre en cause leurs « préjugés » hérités de la cité dans laquelle ils vivent.

Encore une remarque sur ce dialogue. C'est le dialogue central de la trilogie, donc celui qui se situe au niveau intermédiaire de la *psuchè*, celui du *thumos*, un mot qui peut signifier « ardeur,

© 2015 Bernard SUZANNE

tempérament », ou encore « cœur » en tant en particulier que siège du courage. J'ai dit que ce niveau intermédiaire était aussi le niveau des choix dans la mesure où cette partie médiane de la *psuchè* est celle qui est tiraillée entre les passions et la raison. Pour traduire « visuellement » ce fait, dans ce dialogue, tous les personnages, sauf Socrate, vont par paires : deux fils d'hommes politiques se posant la question de l'éducation de deux adolescents (un fils chacun) et en discutant avec deux généraux, un, Lachès, qui serait plutôt du genre baroudeur (on y va sans trop se poser de questions, pas intellectuel pour deux sous), et l'autre, Nicias, qui se voudrait plutôt intellectuel et sentencieux (mais qui fait trop confiance aux devins !)

Charmide

Le *Charmide*, dialogue terminal de cette première trilogie, qui s'intéresse à la *sophia* (« sagesse »), dans sa version pour adolescents, la *sôphosunè* (la qualité du *sôphrôn*, un mot qui veut dire étymologiquement « sain d'esprit »), c'est-à-dire à la qualité qui concerne au premier chef la partie raisonnante de la *psuchè*, va nous mettre en présence, à côté des adolescents qu'on retrouve ici comme dans tous les dialogues de cette première tétralogie, d'un personnage important dans les dialogues, qu'on retrouvera plus tard et qui donne même son nom à un des dialogues de la dernière tétralogie, Critias. Or cet homme est sans doute, avec Alcibiade, celui qui a fait le plus de mal à Athènes du temps de Socrate. C'est en effet lui qui fut l'un des leaders, sinon le leader du groupe des Trente Tyrans qui gouvernèrent Athènes avec l'appui de Sparte après sa défaite dans la Guerre du Péloponnèse. Et ce gouvernement fut tellement cruel et sanguinaire qu'il ne dura pas longtemps et fut vite renversé par une révolution démocratique. Et pour tout arranger, ce Critias était un proche parent de Platon et tenta de l'impliquer dans ce gouvernement, tout comme d'ailleurs le Charmide qui donne son nom au dialogue, qui était un autre de leurs parents, à Platon et à lui. Charmide s'associa à Critas dans ce gouvernement sanguinaire et tous deux périrent dans la bataille qui permit aux démocrates de reprendre le pouvoir. Platon pour sa part, ne voulut pas s'associer à ce gouvernement, dont les activités le dégoutèrent de la politique active, comme il nous le raconte dans son autobiographie au début de la *Lettre VII*, la seule des treize lettres attribuées à Platon qui sont jointes à ses dialogues dans les éditions complètes de ses œuvres depuis l'antiquité qui soit probablement de lui, dans les termes suivants : « *Du temps de ma jeunesse, je ressentais en effet la même chose que beaucoup dans ce cas ; je m'imaginais qu'aussitôt devenu maître de moi-même, j'irais tout droit m'occuper des affaires communes de la cité. Et voilà comment le hasard fit que je trouvais les choses de la cité. Le régime d'alors étant en effet soumis aux violentes critiques du plus grand nombre, une révolution se produisit et cinquante-et-un hommes prirent la direction de la révolution, onze d'une part en ville, dix de l'autre au Pirée–chacun de ces deux groupes ayant en charge l'*agora *et tout ce qui concernait la ville–cependant que trente d'entre eux s'étaient appropriés les pleins pouvoirs. De ceux-là, il se trouva que certains étaient de mes parents et connaissances et ils m'appelèrent donc immédiatement à leurs côtés comme en vue de choses qui me convenaient. Et pour ma part, je n'en éprouvais nul étonnement du fait de ma jeunesse ; je m'imaginais en effet qu'ils allaient alors administrer la cité de manière à la conduire d'un mode de vie en quelque sorte injuste vers une conduite juste si bien que je portais toute mon attention sur la manière dont ils allaient agir. Et ne voilà-t-il pas que je vois ces hommes faire en peu de temps ressembler le régime antérieur à un âge d'or ! Et entre autres, mon ami plus âgé que moi, Socrate, dont je n'aurais nulle honte à dire qu'il était le plus juste de ceux d'alors, ils l'envoyèrent avec quelques autres chercher l'un de nos concitoyens, pour l'amener de force en vue de le mettre à mort, afin qu'il prenne ainsi part à leurs activités, qu'il le veuille ou non ; mais lui n'obéit pas, prenant le risque de tout subir plutôt que de devenir complice de leurs œuvres sacrilèges. Voyant tout cela et d'autres faits non moindres, je ne pus le supporter et pris mes distances par rapport aux maux d'alors.* ».[70]

[70] *Lettre VII*, 324b8-325a5.

© 2015 Bernard SUZANNE

La discussion entre Socrate et Critias, qui occupe la seconde partie du dialogue, est intéressante, car Critias, sollicité par Socrate pour donner une définition de la *sôprhosunè*, va en donner successivement plusieurs, que Socrate va mettre à mal l'une après l'autre alors qu'elles devraient toutes lui plaire, puisqu'on les retrouvera dans sa bouche, littéralement ou dans des formulations voisines, dans d'autres dialogues. La première définition de la *sôphrosunè* donnée par Critias est « *s'occuper chacun de ses propres affaires* (to ta heautou prattein) »,[71] qui n'est autre que la définition de la justice que donne Socrate au livre IV de la *République* ;[72] la seconde, suggérée par Socrate et acceptée par Critias, est « *la pratique des bonnes* [choses/conduites/activités/…] (ten tôn agathôn praxin) » ;[73] puis il propose « *le fait d'apprendre à se connaître soi-même* (to gignôskein heautou) »,[74] qui n'est autre qu'une reformulation du précepte delphique *gnôthi sauton* (« apprends à te connaître toi-même ») que j'ai déjà mentionné plusieurs fois et que Socrate avait déjà évoqué avec Alcibiade dans l'*Alcibiade* introductif ; ceci conduit à une discussion sur une science qui serait « *science d'elle-même et de toutes les autres sciences* »,[75] finalement identifiée à la science dont l'objet serait « *le bon et le mauvais* (to agathon kai to kakon) ».[76] Pourquoi alors Socrate s'évertue-t-il à démolir ces définitions les unes après les autres ?

Il y a plusieurs explications à cela. La première est que Socrate cherche à tester son interlocuteur Critias et à voir jusqu'à quel point il est convaincu de ce qu'il dit et est capable de l'argumenter. L'expérience montre que ce n'est pas le cas, que Critias (dont on fait parfois un sophiste et dont quelques fragments d'œuvres sont conservés dans les ouvrages consacrés aux Sophistes) cherche simplement à faire le beau devant son neveu Charmide et à l'impressionner, et qu'il perd pied dès que Socrate soumet chacune de ses définitions à un examen serré, préférant proposer une autre définition plutôt que de défendre la précédente, qu'il a sans doute sortie de son chapeau en pensant qu'elle plairait à Socrate pour l'avoir déjà entendue de sa bouche. Une autre raison est que, si tous les dialogues dans lesquels Socrate semble chercher une définition finissent sur ce qui semble être un échec, c'est parce que Socrate, et derrière lui Platon, est convaincu que de telles « définitions » en quelques mots tout aussi problématiques que le mot qu'ils servent à définir de notions aussi complexes que celles qui sont examinées (ici la *sôphrosunè*, dans le *Lysis* la *philia*, dans le *Lachès* l'*andreia*, etc.) sont sans intérêts et même plutôt nuisibles, en laissant croire à ceux qui les fournissent ou les acceptent qu'ils comprennent ce dont ils parlent, alors que ce n'est pas le cas. Pour lui, on apprend plus de toute la discussion qui hésite entre plusieurs définitions, chacune apportant une touche que les autres complètent, et aucune n'étant capable à elle seule de parfaitement « définir » ce qui est en discussion, que de la formule de quelques mots dont se satisfera bientôt un Aristote prétendant régenter le langage pour fournir des bases saines à sa logique. Le mot grec qui est traduit par « définir » est *horizein*, qui signifie au sens premier « délimiter », et dont dérive le mot français « horizon ». L'horizon, c'est la limite du champ visuel et, pour Socrate, définir, ou plutôt délimiter, n'est pas une opération réductrice qui ramène un vaste champ (sémantique) à une formule lapidaire, mais au contraire parcourir tout ce champ en marquant au fur et à mesure qu'on le parcourt les limites séparatives et les chevauchements avec les champs voisins, la connaissance de ce champ s'accroissant au fur et à mesure qu'on en explore des parties plus cachées, au lieu de se réduire si on prétend le faire tenir dans trois ou quatre mots bien choisis. Le *Critias* invite donc le lecteur, novice encore au terme de cette première tétralogie, à prendre la place de Critias pour défendre des formulations qui ont tout pour plaire contre les attaques d'un Socrate qu'ils risquent de trouver de mauvaise foi, ce qui est justement le but recherché par Platon pour les inciter

---

71 *Charmide*, 161b6.
72 *République* IV, 433a8.
73 *Charmide*, 163e10.
74 *Charmide*, 165b4.
75 *Charmide*, 166*c2-3 ; 166e6.*
76 *Charmide*, 174c2-3.

© 2015 Bernard SUZANNE

à s'impliquer dans la discussion. Et, en ce qui concerne Critias, tous savaient, au moment où ils lisaient le dialogue de Platon, comment il avait fini et n'avaient pas de mal à comprendre que, pour lui, ces belles définitions n'étaient que des mots et que la *sôphrosunè* était le cadet de ses soucis et qu'il était plus adepte du cynisme qu'amoureux de la sagesse, comme on le verra quand il réapparaîtra dans la tétralogie finale.

La seconde tétralogie : les sophistes, faiseurs d'illusions

Cette tétralogie, correspondant au segment de l'*eikasia* (« imagination ») nous présente Socrate en discussion avec quelques-uns des Sophistes les plus célèbres du moment : Protagoras (dans le dialogue introductif), Hippias (dont le nom évoque les chevaux, *hippos* en grec, et nous rappelle donc l'image de l'attelage ailé qu'utilise Socrate à propos de la *psuchè* dans le *Phèdre*, dans les deux premiers dialogues de la trilogie) et Gorgias (dans le troisième dialogue de la trilogie), et nous donne une idée de leurs méthodes. Il faut noter que tous ces Sophistes sont des « étrangers » à Athènes[77], qui parcouraient les cités grecques et se faisaient payer très cher pour donner des conférences ou des leçons aux fils de familles riches.

Protagoras

Le *Protagoras* s'ouvre par une éblouissante *mise en scène* des trois sophistes Protagoras, Hippias et Prodicos dans la maison du plus riche athénien de l'époque, Callias, beau-frère d'Alcibiade, dans laquelle les moindres détails sont signifiants. On peut voir ces trois sophistes comme figurant dans le dialogue l'« âme » tripartite de la sophistique, en ce sens que chacun des trois présente des caractéristiques qui l'apparentent plutôt à l'un ou l'autre des parties de la *psuchè* mises en évidence par Socrate dans le *République*. Protagoras, héritier du mobilisme héraclitéen, intéressé par la *phusis* (la « nature »), relativiste pour qui l'homme est la mesure de toutes choses et qui nie toute référence transcendante, est au niveau de la partie de l'âme en prise avec la nature corporelle, celle, multiforme, des désirs et des passions (*epithumiai*). Hippias veut jouer des arbitres, mais nous sera présenté dans l'*Hippais mineur* comme l'homme universel au savoir encyclopédique, qui sait tout faire, se vante de ne rien porter sur lui qu'il n'ait fait lui-même, ce qui en fait l'archétype de l'homme parfaitement injuste pour un Socrate qui voit dans le partage des tâches le fondement de la vie sociale et dans le fait pour chacun de s'en tenir à la tâche qui est la sienne la justice sociale, se situe, pour le meilleur et surtout pour le pire, au niveau de l'âme intermédiaire, le *thumos*. Prodicos enfin, est particulièrement préoccupé de *logos*, ce qui le situe au niveau de la partie raisonnante de la *psuchè*, mais d'une manière très particulière, sa spécialité étant la précision des termes : utiliser dans chaque cas le terme exactement approprié à ce qu'on veut dire. Eh bien, pour traduire cela physiquement, Platon nous décrit Protagoras en perpétuel mouvement (le mobilisme dont il a fait sa doctrine) dans la pièce où se déroule la scène, suivi par une cour d'admirateurs, Hippias assis sur une sorte de trône à mi-hauteur, et Prodicos enfoui sous des couvertures dans une sorte de grenier ou de mezzanine, donnant ainsi à chacun une position spatiale correspondant à la position respective des organes du corps associés à chaque partie de la *psuchè* : l'âme désirante est associée avec les tripes et le sexe, donc la partie inférieure du corps, le *thumos* intermédiaire avec le cœur et la partie raisonnante avec la tête.

Socrate arrive dans cette maison traîné par un jeune homme nommé Hippocrate, homonyme donc du médecin célèbre, qui est venu le chercher chez lui au saut du lit pour aller avec lui écouter Protagoras, dont toute la ville parle, et Socrate le met en garde, chemin faisant, contre le risque qu'il y a à écouter ainsi des personnes dont on n'a pas validé le sérieux car, au contraire des marchandises qu'on achète pour nourrir le corps et dont on peut tester le bon état avant de

[77] Protagoras est d'Abdère, cité grecque de Thrace, au nord de la mer Égée ; Hippias est d'Élis, au nord-ouest du Péloponnèse ; Gorgias est originaire de Léontium en Sicile ; et Prodicos, mis en scène dans le *Protagoras*, vient de Ceos, une île des Cyclades.

© 2015 Bernard SUZANNE

les ingérer, si les paroles qu'ils prononcent sont frelatées, elles n'en entrent pas moins dans l'âme et on en peut plus les en faire sortir.

Outre les Sophistes, le maître des lieux, Socrate et Hippocrate, la maison de Callias grouille de monde, répartis autour des trois Sophistes et, parmi les présents, on trouve Alcibiade et Critias, venus en observateurs, ainsi que quelques personnages qu'on retrouvera dans le *Banquet*.

Une première partie du dialogue va nous montrer Socrate faisant une brillante démonstration de la manière dont on peut faire dire tout et son contraire au texte d'un poète qui n'est pas là pour le défendre avec une ironie qu'on a tôt fait de prendre pour de la mauvaise foi si l'on ne voit pas que ce n'est qu'une caricature poussée à l'extrême d'un procédé commun chez ses interlocuteurs.

Dans la seconde partie du dialogue, Socrate va tenter de montrer à Protagoras que, **si** il était conséquent avec lui-même et sa théorie de l'homme-mesure, il devrait enseigner à ses élèves l'art de mesurer le plus exactement possible, de manière quasi scientifique, l'intensité respective des plaisirs et des peines présents et à venir produits par les différentes sensations éprouvées en résultat de leurs différents choix possibles de comportements et d'action, de manière à leur permettre ensuite de choisir dans chaque cas ce qui maximiserait *dans la durée* les plaisirs qu'ils ressentent, et donc leur bonheur tel qu'il le conçoit, et ferait ainsi, **dans la logique même de son propre système**, que ces hommes atteindraient à l'excellence qui leur est propre (leur *aretè*), conclusion que Protagoras lui-même se refuse à admettre tant elle trivialise ses prétentions, ce qui montre qu'il reste dans l'imaginaire et refuse l'épreuve des faits mesurables !

Platon était expert dans l'art de comprendre les « systèmes » de pensée de ses prédécesseurs et contemporains *de l'intérieur,* c'est-à-dire sur la base de *leurs* hypothèses propres, explicites ou implicites, et de les critiquer et les torpiller *de l'intérieur* en mettant en évidences les incohérences et absurdités auxquelles conduisaient ces hypothèses « logiquement » exploitées, ce qui suppose en particulier de prendre les mots dans le sens que leur donnait, là encore explicitement ou implicitement, le tenant du système examiné. Beaucoup des supposées contradiction entre dialogues disparaissent dès lors qu'on a compris cela. Ainsi, dans le cas qui nous occupe, la contradiction supposée entre le *Protagoras*, où l'on croit que Socrate soutient que l'« excellence (*aretè*) » peut s'enseigner, et le *Ménon*, où il soutient le contraire, disparaît dès lors qu'on a compris que, dans le *Protagoras*, il raisonne *sur la base des hypothèses de Protagoras*, pour, en quelque sorte, le « prendre à revers ».

Ceci suppose aussi que l'on ne prenne pas toujours au premier degré ce que dit le Socrate de Platon dans ses dialogues simplement parce que c'est Socrate qui parle et que, Socrate étant supposé être le porte-parole de Platon, ce qu'il dit doit être vrai. Le *Protagoras* est un dialogue où Socrate se montre meilleur que les Sophistes qu'il a en face de lui *à leur propre jeu*, ce qui ne veut pas dire qu'il faut ignorer ses propos comme sans valeur car, ce faisant, il met à jour pour nous les pièges sophistiques et les incohérences de leurs systèmes.

Hippias majeur

Au niveau de l'âme désirante, avec Hippias dans l'*Hippias majeur*, on s'intéresse au beau, dans lequel on peut voir la contrepartie « sensible » du bon, et donc la manière dont il se rend perceptible par les *epithumiai*, pour découvrir un Hippias qui, malgré son savoir encyclopédique, tant théorique que pratique, est incapable de ce qu'on appellerait aujourd'hui « abstraction », et tout aussi incapable de discuter sans s'énerver avec un interlocuteur supposé absent et anonyme, montrant ainsi qu'il n'a cure de la recherche en commun et de la vérité et ne cherche qu'à ridiculiser un interlocuteur dont il pourra apprécier *de visu* la déconfiture (Socrate interroge en effet Hippias en lui faisant croire que les questions qu'il pose sont les questions d'un autre, absent, avec lequel Socrate discute souvent). Hippias ne parvient pas à comprendre la différence que fait Socrate entre *ti esti kalon* (« quoi est beau ») et *ti esti to kalon* (« quoi est le beau ») : pour lui, comme le montrent les réponses qu'il fait, « quoi est *le* beau » signifie

© 2015 Bernard SUZANNE

« qu'est qui est *la* belle chose par excellence » et non pas, comme essaye de le lui faire comprendre Socrate « qu'est qui est commun à toutes les belles choses, quelles qu'elles soient, qui justifie qu'on les dise toutes belles ? »

Hippias mineur

Au niveau de l'âme intermédiaire siège des conflits et du libre-arbitre, avec Hippias de nouveau, dans l'*Hippias mineur*, on se demande qui d'Achille qui dit toujours ce qu'il pense mais passe sa vie à changer d'avis faute de savoir ce qu'il veut, ou d'Ulysse qui n'a qu'une idée en tête et est prêt à toutes les ruses pour arriver à ses fins (retrouver sa patrie et sa famille) qui ne changent pas malgré les coups du sort, est le meilleur choix pour nous servir de « role model » dans notre recherche d'excellence en tant qu'*anthrôpos*, ce qui est l'occasion de mettre en évidence que ce n'est pas la « science », quelle qu'elle soit, qui désigne la fin en vue de laquelle l'utiliser et la qualifie de bonne ou mauvaise, et que c'est donc le plus savant dans un domaine donné qui est le plus à même d'atteindre à coup sûr la fin bonne qu'il se donne, si tel est son choix, ou la fin mauvaise si tel est son choix (c'est le mathématicien qui connaît la réponse à une question de calcul qui, seul, peut être sûr de ne *jamais* donner la bonne réponse, puisqu'il la connaît et peut donc l'éviter à chaque fois si tel est son choix, alors que celui qui ne connaît pas la bonne réponse risque de la donner par hasard ; c'est le meilleur médecin qui est le plus à même de guérir *ou de tuer* à coup sûr son patient, selon un choix qui ne dépend que de lui, et pas de la science de la médecine en tant que telle).

Cette problématique de choix entre Achille et Ulysse peut nous amener à voir le cycle des dialogues de Platon comme à la fois une nouvelle *Iliade* (l'ouvrage d'Homère dont Achille est le héros principal) et une nouvelle *Odyssée* (l'ouvrage d'Homère dont Ulysse est le héros principal) dont les deux héros sont Alcibiade en nouvel Achille (comme j'ai déjà eu l'occasion de le suggérer) et Socrate en nouvel Ulysse, essayant de se frayer son chemin dans la vie pour atteindre son Ithaque à lui, les îles de bienheureux, patrie mythique des « sages » à leur mort, dont il est question dans divers dialogues et en particulier dans la *République*, juste après l'allégorie de la caverne, lorsque Socrate critique ceux qui, après être sortis de la caverne et avoir vu le soleil, refusent de redescendre dans la caverne pour reprendre leur place dans la cité et faire profiter leurs concitoyens de l'expérience acquise grâce à cette ascension, se croyant transportés vivants dans ces fameuses îles. [78] Pour Platon, cette nouvelle épopée constituée par les vingt-huit dialogues constituerait un bien meilleur outil que les ouvrages d'Homère le poète pour servir de base à l'éducation des Grecs.

Gorgias

Ce dialogue met aux prises Socrate avec l'un des fondateurs siciliens de la rhétorique, Gorgias, de passage à Athènes, dans une conversation où deux de ses disciples, Polos puis Calliclès, (probablement des personnages inventés par Platon, le second au moins) vont lui venir en aide tout à tour et accaparer la conversation (le dialogue avec Polos est plus long que celui avec Gorgias et le dialogue avec Calliclès occupe à lui tout seul plus de la moitié du dialogue). Dans la première partie du dialogue, la conversation entre Socrate et Gorgias, ce dernier décrit son art, la rhétorique, comme art du *logos*. Il prétend apprendre à ses élèves à faire de beaux discours (*logoi*), mais sans se soucier de l'usage, bon ou mauvais, juste ou injuste que ceux-ci feront de l'art qu'il leur aura enseigné. Il ne veut surtout pas se mêler d'enseigner à ses élèves la morale ou quoi que ce soit de ce genre. Il précise par ailleurs que l'important n'est pas de dire la vérité, mais d'être persuasif (quitte à raconter des bobards).

---

[78] *République* VII, 519c5. Ces « *îles des bienheureux* (*makarôn nèsois*) » constituent le lieu du repos éternel des justes selon certaines traditions (cf. Hésiode, *Les travaux et les jours*, 171 ; Pindare, *Olympiques*, II, 75-86) reprises par Platon dans le mythe final du *Gorgias* (cf. *Gorgias*, 523b1), et auxquelles il fait allusion dans plusieurs autres dialogues (*Banquet*, 179e2, 180b5 ; *Phédon*, 115d4 ; *Ménéxène*, 235c4).

© 2015 Bernard SUZANNE

Dans la conversation qui suit, entre Socrate et Polos, Socrate développe, en s'adressant surtout à Gorgias, une théorie de la flatterie qui identifie quatre arts, destinés à prendre soin (préventivement) ou à guérir (curativement), soit le corps, soit la *psuchè* : l'entretien du corps est l'affaire de la gymnastique, et sa guérison celle de la médecine ; l'entretien de l'âme est l'affaire de la législation (l'établissement de lois) et sa guérison l'affaire de la justice (au sens judiciaire du terme, la justice mise en œuvre par les tribunaux), ces deux derniers arts, législation et justice constituant ensemble la politique. De chacun de ces arts, il existe une parodie, qui cherche à flatter et à plaire plutôt qu'à instruire ou guérir ; la flatterie concernant le soin (ou plutôt l'apparence) du corps, qui concurrence la gymnastique est la « cosmétique », c'est-à-dire l'art du maquillage ; celle qui concerne la guérison du corps et concurrence la médecine est la cuisine, du moins celle où c'est le cuisinier qui prétend prescrire ce qui est « bon » à manger et à boire ; dans le registre de l'âme, c'est-à-dire dans le domaine politique, la sophistique est à la législation ce que le maquillage est à la gymnastique et la rhétorique est à la justice ce que la cuisine est à la médecine (et de fait, la plupart des textes qui nous sont parvenus des orateurs grecs sont des plaidoiries écrites pour des clients).

Quand Calliclès prend le relai de Polos, il explique que la philosophie, c'est bon quand on est jeune, mais que, lorsqu'on est une personne d'âge mûr, voire avancé, comme Socrate, il est temps de passer à des choses plus sérieuses, et il prédit à Socrate, au point qui constitue le milieu du dialogue, que, malgré toutes ses belles considérations, s'il se trouvait un jour trainé injustement devant un tribunal, il serait très probablement condamné à mort. Pour lui, seul importe de laisser parler ses pulsions et de chercher à maximiser ses plaisirs en les assouvissant. Et quand finalement Socrate le met face à ses contradictions, il se tait et laisse Socrate finir la conversation en monologue.

Ce dialogue nous offre une mise en scène similaire à celle que j'ai mise en évidence à propos du *Protagoras*, en ce que chacun des trois interlocuteurs successifs de Socrate représente une partie de la *psuchè* de la rhétorique, ou, si l'on préfère, met en scène un défenseur de la rhétorique dont la *psuchè* est dominée par l'une de ses trois parties, et le mouvement va de haut en bas dans cette *psuchè* : Gorgias, le premier interlocuteur de Socrate, se situe au niveau du *logos*, ou du moins de la conception qu'il se fait du *logos*, limité aux *logoi* (« discours ») dont il prétend enseigner l'art ; Polos, dont le nom signifie « poulain » et évoque l'idée d'un jeune cheval tout fou, et dont le tempérament fougueux est mis en évidence dans le dialogue, c'est la domination de la partie intermédiaire de la *psuchè*, le *thumos* et c'est avec lui que Socrate va évoquer le problème des choix d'action, en lui expliquant que ce n'est pas parce que l'on fait ce qui nous plait qu'on fait ce que l'on veut, que le tyran qui fait exécuter ses opposants fait peut-être ce qui lui plait parce qu'il en a le pouvoir, mais pas nécessairement ce qu'il veut, car ce qu'il veut, comme tout le monde, c'est ce qui est bon *pour lui*, pour sa *psuchè*, et tuer injustement, c'est pratiquer l'injustice qui est une maladie de l'âme. Socrate soutient en effet devant lui qu'il est pire de commettre une injustice que d'en subir une, et que, si l'on en commet une, il est pire de ne pas se soumettre à la justice (qui est à la *psuchè*, on vient de le voir, ce que la médecine est au corps) que de subir le châtiment prescrit par la loi. Enfin, Calliclès, c'est la *psuchè* livrée sans contrôle à toutes ses passions corporelles, incapable de résister bien longtemps devant les discours de la raison pour justifier ses choix.

Ce que met en scène ici Platon, c'est le processus de dégénérescence qu'induit la rhétorique telle que pratiquée et enseignée par Gorgias et ses pairs lorsqu'elle est mise entre les mains d'individus de plus en plus cyniques et sans scrupules, qui explique plus globalement la filiation dont j'ai déjà fait mention plus haut, qui va de Parménide à Zénon (l'homme qui expliquait, entre autres paradoxes pour lesquels il était renommé, qu'Achille ne rattraperait jamais la tortue parce que, chaque fois qu'il avait parcouru la distance qui le séparait de la tortue à un instant donné, celle-ci aurait parcouru une nouvelle distance qu'il faudrait maintenant qu'Achille parcoure, pendant que la tortue continuait à avancer), de Zénon à Gorgias (dont un des seuls textes

© 2015 Bernard SUZANNE

qui nous reste développe tout une série de paradoxes sur l'« être »), de Gorgias à Polos, puis à Calliclès, et de Calliclès à la condamnation à mort de Socrate pris pour l'un de ces dangereux sophistes par l'homme de la rue toujours méfiant des beaux parleurs après avoir été moqué comme tel par Aristophane dans l'une de ses comédies[79].

La troisième tétralogie : le procès de Socrate

À ce relativisme des sophistes qui en restent au stade du discours (sauf lorsqu'il s'agit de leur porte-monnaie !), la troisième tétralogie oppose l'ordre des faits et des actes à travers des dialogues qui ont tous pour toile de fond ce en quoi on peut voir l'*acte* fondateur de la réflexion de Platon, le procès et la mort de Socrate.

Le dialogue introductif, le *Ménon*, nous fait assister, en incise dans la discussion principale entre Socrate et Ménon, à la confrontation entre Socrate et celui qui deviendra son principal accusateur dans le procès qui conduira à sa mort, Anytos, l'un des leaders et financeurs du parti démocrate à Athènes. L'unité dramatique des trois dialogues qui constituent la trilogie suivante est évidente. Leur cohérence avec le principe d'organisation des trilogies que je défends n'est pas non plus trop difficile à mettre en évidence. De part et d'autre d'un dialogue qui n'en est pas un, l'*Apologie*, et qui montre la justice en action à travers un texte qui est en même temps le plus objectif, puisqu'il met le lecteur dans la position d'un des juges en lui fournissant les propres paroles de la défense et rien de plus, et le plus subjectif, puisqu'il ne lui montre que l'image que Socrate donne de lui-même à travers ses paroles, ou plutôt, pour être exact, la reconstruction de ces discours par Platon et donc l'image que celui-ci veut donner de Socrate tel qu'il l'a compris, on trouve, du côté des « tripes » et des passions, un dialogue, l'*Euthyphron*, qui, avant le procès, met Socrate aux prises avec un « théologien » du temps qui ne connaît que la *lettre* des lois (comme le montre la nature du procès qui l'a conduit là) et est incapable de définir ce qu'est la piété devant un homme qui va payer de sa vie une condamnation pour impiété, c'est-à-dire qui utilise des mots sans même savoir ce qu'ils signifient, dans une littéralité affligeante, et, du côté du *logos*, un dialogue, le *Criton*, qui, après le procès, nous montre Socrate incarnant l'*esprit* des lois pour expliquer pourquoi il est meilleur pour lui d'accepter une mort qu'il sait injuste mais qui lui est imposée en conformité avec les lois de sa cité qu'il a acceptées plutôt que de violer ces lois en acceptant de s'évader comme le lui propose Criton, son ami d'enfance, mettant ainsi ses actes en conformité avec son *logos*.

Ménon

Le dialogue introductif, le *Ménon*, assure la transition avec le dialogue précédent, le *Gorgias*, en nous mettant en présence d'un personnage, Ménon, dont on apprendra au fil du dialogue, qu'il a été en contact avec Gorgias et a suivi certaines de ses conférences ou formations.

Au contraire du *Protagoras*, qui occupait la même place de dialogue introductif dans la tétralogie précédente, et dans lequel Platon avait magnifiquement et longuement fait décrire par Socrate le contexte de sa conversation avec Protagoras (le dialogue se présente comme le récit que fait Socrate à un ami de rencontre de toute cette conversation), le *Ménon* nous plonge sans crier gare dans une conversation en cours entre Socrate et Ménon, s'ouvrant sur une question de ce dernier à Socrate lui demandant si, selon lui, l'excellence (*aretè*) humaine peut s'enseigner ou si elle est le résultat de l'expérience et de la pratique, ou bien un don de nature ou autre chose encore, et ce n'est que par les propos des interlocuteurs que l'on apprend petit à petit qui

[79] Si, dans *Les Nuées*, Aristophane a choisi de moquer Socrate plutôt que l'un des sophistes auxquels Platon le confronte, c'est sans doute tout simplement parce qu'écrivant pour les Athéniens, il avait préféré mettre en scène un Athénien pur jus connu de tous ses concitoyens pour passer des heures à hanter la place publique d'Athènes en interpelant ceux qu'il y rencontrait, le plus souvent pour finir par les « ridiculiser » aux yeux de ceux qui assistaient à ces conversations, plutôt qu'un de ces étrangers qui ne venaient qu'occasionnellement à Athènes et y passaient le plus clair de leur temps chez les Athéniens riches dans des conférences du genre de celle que met en scène Platon dans le *Protagoras*, si bien que le « grand public » les connaissait moins ou pas du tout.

© 2015 Bernard SUZANNE

ils sont, quels intervenants se mêlent à la conversation et dans quel environnement elle prend place.

Ménon est un personnage historique qui, à côté de ce qui nous en est dit dans le dialogue de Platon, nous est connu grâce à l'*Anabase* de Xénophon, et il n'est pas inutile d'en savoir un peu plus sur lui, ce qui permettra une fois encore de mieux apprécier l'art extraordinaire avec lequel Platon compose ses dialogues et utilise tout ce qui est à sa disposition pour contribuer aux objectifs d'éducation qui sont les siens.

Ménon donc, qui n'est encore qu'un tout jeune homme au moment du dialogue de Platon, était un ambitieux prêt à tout pour arriver au pouvoir qui ne croyait que ce qu'il pouvait voir et toucher, et ne s'embarrassait pas de hautes spéculations métaphysiques, comme le montrera sa discussion avec Socrate. Grâce à ses charmes, il était devenu le mignon d'Aristippe, prince de la ville de Larissa en Thessalie et celui-ci lui avait confié, malgré son jeune âge, le commandement d'un contingent de soldats thessaliens destiné à faire partie de la troupe que plusieurs cités grecques, dont Athènes, avaient décidé de mettre à la disposition de Cyrus le jeune, prince perse, fils de Darius, pour l'aider à prendre le pouvoir en Perse, détenu alors par son frère Artaxerxès. Xénophon participait aussi à cette expédition à l'invitation du général commandant le contingent athénien. Les troupes de Cyrus partirent d'Asie Mineure pour marcher vers Babylone, la capitale de l'empire perse et livrèrent bataille aux troupes d'Artaxerxès non loin de la capitale, à Counaxa (401 avant J.-C., soit environ deux ans avant la mort de Socrate). Grâce en particulier aux soldats grecs, les troupes de Cyrus semblent avoir pris le dessus, mais celui-ci fut tué durant la bataille, ce qui fit de cette bataille une victoire pour Artaxerxès et laissait les grecs perdus en territoire ennemi à plusieurs milliers de kilomètres de leur patrie. Les généraux grecs, attirés dans un traquenard par le général ennemi sous couvert de négocier le sort de leurs troupes, peut-être avec l'aide de Ménon, furent mis à mort, sauf justement Ménon, si bien que les soldats grecs se retrouvèrent sans chefs. C'est Xénophon qui en prit alors le commandement et parvint à leur faire retrouver le chemin de la Grèce en territoire inconnu et hostile dans un long périple, connu sous le nom de retraite des Dix-Mille, qu'il nous raconte dans l'*Anabase*. Le portrait que trace Xénophon de Ménon n'est pas flatteur et manifestement, il ne le portait pas dans son cœur. D'après lui, Ménon passa à l'ennemi et chercha à se faire bien voir du général commandant les troupes d'Artaxerxès, mais sans succès car il fut bientôt mis en prison, et y mourut dans l'année.

Le dialogue imaginé par Platon se situe donc avant le départ de Ménon pour la Perse, mais l'histoire de cette expédition était connue de tous, en particulier grâce à l'ouvrage de Xénophon, lorsque Platon écrivit son dialogue. Ménon est de passage à Athènes, peut-être dans le cadre de la préparation de l'expédition qu'il va bientôt entreprendre, venant de Larissa en Thessalie où il vit, plein d'idées préconçues sur un Socrate qu'on dit donneur de leçons et professeur de « vertu » (*aretè*) et qu'il compte bien ridiculiser à l'aide de quelques trucs appris de Gorgias et de ses pareils. Le fait que, dans le cours de la conversation, Anytos intervient, présenté par Socrate comme l'hôte de Ménon, suggère que Ménon résidait chez lui à Athènes et que c'est dans sa maison que prend place la conversation.

Dans un premier temps, avant de répondre à la question de Ménon qui ouvre le dialogue, sur la manière dont on acquière l'*aretè* (« excellence » plutôt que le plus traditionnel « vertu »[80]), Socrate explique à Ménon qu'avant de répondre à sa question, il serait peut-être bon de se mettre d'accord sur ce qu'il entend par *aretè*. Ménon se prête un moment de mauvaise grâce au jeu et finit par sortir à Socrate un paradoxe avec lequel il croit pouvoir produire son petit effet : on ne peut apprendre quoi que ce soit parce que, si l'on ne connaît pas ce qu'on veut apprendre, on ne saurait le reconnaître si on tombe dessus, et si on le connaît déjà, on n'a plus besoin de l'apprendre ! C'est pour répondre *dans les faits*, et non pas théoriquement, à ce paradoxe que

[80] Sur ce mot les problèmes posés par sa traduction, voir la section intitulée « Excellence », page 20.

© 2015 Bernard SUZANNE

Socrate va conduire une expérience avec un des jeunes serviteurs qui accompagnent Ménon et lui faire découvrir un théorème de géométrie.
L'expérience à laquelle se livre Socrate devant Ménon se déroule en trois temps, séparés par de courts échanges entre Socrate et Ménon commentant les progrès de l'expérience.
Dans un premier temps, Socrate met en place les données du problème en dessinant sur le sol un carré qu'il suppose, pour les besoins de l'expérience, de deux pieds de côté, s'assure que l'esclave, qui est encore presque un enfant, sait ce qu'est un carré, puis qu'il sait compter en lui faisant calculer la surface du carré. Il lui demande alors quelle doit être la longueur du côté d'un carré dont la surface serait double de celle du carré de départ, soit, comme il le lui fait calculer, huit pieds carrés. Le jeune esclave donne sans hésiter une réponse intuitive mais erronée : « *il est tout à fait évident qu'elle sera double* », facilitée par le fait qu'en grec à cette époque, on ne parlait pas de pieds « carrés » pour les surfaces, mais de pieds sans autres précisions à la fois pour les longueurs et les surfaces. Socrate fait alors constater à Ménon que l'enfant croit savoir, puisqu'il a répondu sans hésiter et en affirmant que c'était évident, mais se trompe.
Dans un second temps, Socrate amène l'enfant à prendre conscience qu'il ne sait pas. Il lui montre d'abord, toujours à l'aide de figures sur le sol, que le carré de quatre pieds de côté est constitué de quatre carrés identiques au premier et a donc une surface de seize pieds (carrés) et non de huit. Il lui fait alors chercher une longueur supérieure à deux pieds mais inférieure à quatre pieds, ce qui conduit l'esclave à proposer une longueur de trois pieds. Socrate n'a pas de mal à lui faire admettre que c'est encore faux, puisque trois fois trois font neuf et non pas huit. À ce point le jeune esclave admet qu'il ne sait pas, et Socrate fait remarquer à Ménon qu'il est dans une situation meilleure qu'auparavant, car il ne croit plus savoir ce qu'il ne sait pas.
Le troisième temps consiste à faire trouver au petit esclave la bonne réponse. Pour ce faire, Socrate trace sur le sol trois autres carrés identiques au premier de manière à faire apparaître un carré de seize pieds de surface, puis coupe en deux chacun de ces carrés par l'une de leurs diagonales (voir figure) pour faire apparaître au centre un autre carré, dont il fait découvrir à l'enfant qu'il a bien une surface de huit pieds (carrés) puisque constitué de quatre demi-carrés de quatre pieds (carrés) et constitue donc la réponse à la question posée. Dans le commentaire qu'il fait à Ménon de cette dernière étape, Socrate ne prétend pas que l'esclave « sait » maintenant, mais seulement que, si l'on continue à le faire travailler sur ces questions, il finira par savoir aussi bien que n'importe quel géomètre.

Il est important de bien comprendre en quoi cette expérience est convaincante *pour nous lecteurs*, qui ne sommes pas obligés de croire Platon sur parole, surtout si, comme c'est plus que probable, cette histoire a été inventée de toutes pièces par lui. L'expérience qui est convaincante *pour nous*, c'est celle que *chacun* peux faire *en lui-même* en se resituant par la pensée à l'époque où il n'avait pas encore appris la géométrie, lorsqu'il était encore enfant et qu'il aurait pu répondre à la question de Socrate comme le fait son jeune interlocuteur du dialogue, en disant que, pour avoir un carré double (en surface) d'un carré de deux pieds de côté, il faut que la longueur de son côté soit double. La question n'est en effet pas de savoir si Socrate a « soufflé » la bonne réponse à l'enfant dans le cours de l'expérience ou si ce dernier l'a trouvée tout seul, mais de bien comprendre la différence qui existe, dans l'esprit *de chacun de nous*, entre une simple opinion non fondée en raison (la première réponse intuitive) et donc facile à prouver fausse, et un savoir appuyé sur une démonstration comprise, que plus rien ne pourra remettre en cause. Et cette différence, c'est bien dans l'esprit de chacun qu'elle existe : ni le jeune garçon du dialogue au terme de l'expérience, ni nous lecteurs, ne pensons que le carré construit sur la diagonale est double en surface du carré de départ parce que nous faisons confiance à Socrate, mais bien parce que nous avons compris en nous-même la démonstration de cette « vérité ».
C'est d'ailleurs pourquoi Platon peut faire court vers la fin avec le petit esclave et court-circuiter

© 2015 Bernard SUZANNE

certaines étapes de la démonstration rigoureuse que *nous* saurons suppléer,[81] car ce qui l'intéresse, ce n'est pas le petit esclave de la fiction, mais bien nous, lecteurs.

Et cette vérité dont *nous* prenons conscience n'est pas le produit d'un esprit humain, quel qu'il soit, qui l'aurait « inventée » en étant le premier à faire ce raisonnement, mais bien une vérité « transcendante », qui était vraie avant même qu'un homme ne la découvre, qui reste vraie de tous temps et qui s'impose à tout esprit humain raisonnable à qui on en enseigne la démonstration.

Platon met bien en évidence le rôle essentiel du langage dans cette expérience : la première question que pose Socrate, non pas à l'enfant, mais à Ménon, son maître, c'est : « *Est-ce qu'il est bien grec et parle grec ?* ». Pour que l'expérience soit possible, il faut que Socrate et l'esclave parlent le même langage. Après avoir vérifié auprès de son maître que l'esclave parlait grec, Socrate s'assure, en s'aidant d'un dessin, que son interlocuteur comprend bien le mot « carré ». Mais ce qui est le plus intéressant, c'est qu'au moment de lui faire trouver la solution, il la lui fait trouver sur le dessin *avant* de lui apprendre le terme technique qui désigne la ligne qui constitue la réponse au problème posé ! En effet, lorsqu'il trace les diagonales des quatre carrés, il se contente de le faire sur son dessin en parlant de « *cette ligne d'angle à angle* » qui « *coupe en deux chacun de ces espaces* »,[82] et ce n'est qu'après qu'il ait fait *montrer* à l'enfant la ligne qui constitue le côté du carré cherché (« *celle-ci* », dit l'enfant en la montrant) et lui ait fait confirmer par un « *oui* » qu'il veut bien dire « *celle qui est tracée d'angle à angle dans* [le carré] *de quatre pieds* », qu'il ajoute « *Or les spécialistes l'appellent justement « diagonale » ; de sorte que, si « diagonale » est son nom, ce serait sur la diagonale, à ce que tu dis, serviteur de Ménon, que se formerait l'espace double* ».[83] En d'autres termes, ce n'est pas le mot qui constitue la réponse cherchée, mais bien quelque chose que le mot, *diametros* en grec ou diagonale en français, désigne, qui préexiste au mot et dont on peut parler par simples périphrases, et surtout voir sans même en parler et désigner par un simple pronom démonstratif (« *celle-ci* »).

Mais là ne s'arrêtent pas les sous-entendus de cette expérience ! Car, non seulement il n'est pas nécessaire de donner un nom à la ligne qui constitue la réponse au problème cherché pour comprendre de manière absolument certaine qu'elle est bien cette réponse, mais il est aussi impossible d'en donner la mesure par un nombre ! En effet, le rapport entre la longueur du côté d'un carré et sa diagonale est $\sqrt{2}$ et ce « nombre » est un nombre irrationnel, ce qui veut dire qu'il est impossible de trouver une unité de mesure avec laquelle la mesure du côté et celle de la diagonale seraient toutes deux un nombre entier dans cette unité. En d'autres termes, Socrate aurait pu choisir n'importe quelle valeur entière supérieure à 2 pour le côté du carré de départ, il n'aurait jamais été possible au petit esclave, ou à qui que ce soit d'autre, d'exprimer la longueur du côté du carré double par un nombre entier. Et cela, Platon le savait et c'était même, pour les mathématiciens de son temps, un problème, voire un scandale qui touchait aux fondements du concept de nombre. En effet, pour les grecs d'alors, seuls les nombres entiers supérieurs à 1 étaient à proprement parler des nombres (*arithmoi*) puisque les nombres étaient pour eux le résultat du comptage d'une pluralité d'unités similaires (il y a quatre pommes sur cet arbre, ou six chevaux dans cet enclos). Certes, les grecs du temps de Platon connaissaient les fractions, mais elles représentaient pour eux, non pas des nombres, mais des « rapports » entre grandeurs mesurées par des nombres nécessairement *entiers*, rapports désignés par le mot *logos* (un autre des multiples sens de ce mot). Et c'est justement parce qu'ils qualifiaient d'*alogon*, qui signifie « sans raison » aussi bien que « sans rapport », une relation entre grandeurs non susceptible de s'exprimer par un rapport entre deux nombres entiers, que nous appelons encore aujourd'hui « irrationnels » les nombres qui représentent ces relation et plus généralement ceux qui ne sont pas représentables par une fraction.

Le problème posé par Socrate à l'esclave de Ménon mettait donc le doigt sur le fait que des relations entre grandeurs parfaitement identifiables sur un dessin ne pouvaient s'exprimer à l'aide de rapports

---

[81] Par exemple de démontrer que la figure formée par les quatre diagonales est bien un carré.

[82] *Ménon*, 84e4-85a1.

[83] *Ménon*, 85b4-6.

© 2015 Bernard SUZANNE

entre nombres (entiers). Il pouvait donc y avoir, en un certain sens, un savoir absolument certain de quelque chose qui était pourtant « dépourvu de raison » (*alogos*) ! La connaissance pouvait porter sur quelque chose qui transcendait à la fois le langage et les nombres.

Après cette réponse *expérimentale* de Socrate à son paradoxe, Ménon, dépité, reformule sa question et Socrate va continuer à lui donner des réponses faisant appel à l'expérience. Il fait admettre à Ménon que ce qui peut s'enseigner est de l'ordre du « savoir » (*epistèmè*) et que, réciproquement, ce dont on a un savoir, au sens fort du terme, savoir certain et démontrable, doit pouvoir s'enseigner. Or Ménon est bien obligé d'admettre que les opinions sur l'excellence humaine sont variables d'une personne à l'autre et que ceux qui se prétendent professeur de « vertu », certains sophistes par exemple, sont loin d'être considérés tels par tous. C'est à ce point qu'intervient Anytos dans la conversation, justement pour contester cette prétention des sophistes, alors que lui-même avoue n'avoir jamais eu affaire à eux et donc ne les connaître que par ouï-dire, et affirmer que, pour lui, les maîtres de « vertu », ce sont tous les honnêtes gens d'Athènes[84]. En réponse, Socrate cite l'*exemple* (toujours des faits) des fils de quelques-uns des politiciens les plus célèbres et les plus admirés de l'époque, Thémistocle, Aristide (le père d'un des deux interlocuteurs de Socrate dans le *Lachès*), Thucydide (le père de l'autre, qui n'est pas l'historien célèbre, mais un politicien opposé à Périclès), Périclès, à qui leurs pères n'ont pas été capable d'enseigner leur talent politique, l'« excellence » qui était la leur au dire de tous, alors même que leurs propres enfants étaient ceux auxquels ils avaient sans doute le plus à cœur de transmettre cette « excellence ».

Pour finir de déstabiliser Ménon, Socrate va conclure la discussion en introduisant, à côté du savoir, l'opinion droite, et en affirmant que, *du point de vue du résultat*, les deux se valent. Pour ce faire, il prend un exemple qui, adressé à Ménon, prend une saveur toute particulière : il compare un guide qui conduirait des voyageurs à Larissa en en connaissant le chemin à un guide qui, sans connaître ce chemin, parviendrait néanmoins à y conduire les voyageurs. Pour les voyageurs, le résultat serait le même dans les deux cas, et ils auraient atteint leur objectif. L'exemple peut paraître tiré par les cheveux, mais ce qu'il faut réaliser c'est que trouver le chemin de Larissa sans le connaître, c'est ce qu'aurait dû faire Ménon après la bataille de Counaxa, au lieu de tenter (sans succès) de sauver sa peau en passant à l'ennemi et en abandonnant à leur triste sort les troupes thessaliennes qui lui avaient été confiées par Aristide de Larissa. Et que ce soit possible, c'est ce que prouve *dans les faits* l'exploit de Xénophon, qui l'a fait à sa place ! La route de Larissa est en quelque sorte pour Ménon ce que son procès et sa condamnation à mort sont pour Socrate, le test de la valeur de toute une vie. Et, à ce test, subtilement suggéré ici par Platon, le moins qu'on puisse dire est que Ménon, contrairement à Socrate par rapport au sien, n'a pas brillé par son « excellence » !

Bref, le succès des politiciens pris en exemple avec Anytos, si succès il y a eu, ne doit rien à un quelconque savoir, mais tout au plus à une « faveur divine » (*theia moira*). Et quand on sait que, dans le *Gorgias*, Socrate mettait en cause l'admiration de ses contemporains pour ces grands hommes, estimant qu'ils n'avaient pas été de bons dirigeants, même s'ils avaient remporté de brillantes victoires militaires ou avaient fait prospérer matériellement leur cité, parce qu'ils n'avaient pas réussi à rendre meilleurs leurs concitoyens, ce qui devrait pourtant être le but premier d'un *bon* dirigeant, on en déduit que cette éventuelle « faveur » divine, n'en était peut-être pas une après tout ! Et de fait, le mot *moira* utilisé par Socrate et que j'ai traduit par « faveur » signifie au sens premier « part, portion », et en particulier « part affectée à chacun, sort, destinée » sans préjuger du fait que cette destinée est heureuse ou funeste.

Euthypron

Le personnage d'Euthyphron, une sorte de devin et d'interprète officiel des signes divins, est très probablement une invention de Platon. Mais qu'il l'ait inventé ou qu'il l'ait choisi

[84] L'expression utilisée par Anytos est *kaloi kagathoi*, mot à mot « beaux et bons ». Sur cette expression, voir plus haut page 18.

© 2015 Bernard SUZANNE

comme protagoniste de ce dialogue à partir d'un personnage « historique », son nom mérite qu'on s'y arrête : *Euthuphron* se décompose en effet en *euthus* (« droit », au sens propre, mathématique, et au sens figuré, moral) et *phrèn*, mot qui désignait initialement le « diaphragme » ou les « viscères », et par suite en poésie, chez Homère en particulier, le « cœur » ou l'« âme », et enfin le siège de l'intelligence, et qui est à la racine d'un verbe, *phronein* et d'un nom dérivé, *phronèsis*, qui renvoient à la pensée, à l'intelligence pratique, à une certaine forme de raison. Euthyphron, si l'on décode son nom, c'est donc celui qui a une âme qui a plus à voir avec les tripes qu'avec la raison, mais qui est sûr de son bon droit !

Le dialogue se déroule devant la porte de ce qui peut être considéré comme le tribunal, où est convoqué Socrate pour la première fois après la plainte déposée contre lui et où Euthyphron vient déposer une plainte pour meurtre contre son propre père dans une affaire complètement tirée par les cheveux[85]. Socrate étant accusé d'impiété s'empresse d'interroger ce spécialiste des affaires religieuses sur ce que peut bien être la piété. Et comme on peut s'y attendre, Euthyphron est incapable d'en donner une définition qui résiste à la critique de Socrate, qui a beau jeu d'exploiter les références à des divinités multiples et qu'on dit en conflit permanent les unes avec les autres, comme le montrent en particulier les récits d'Homère, ou de mettre en avant le caractère mercantile indignes de dieux dignes de ce nom de pratiques cultuelles qui visent à s'acheter les faveurs de tel ou tel d'entre eux.

Ce dialogue est un parfait exemple de ces dialogues dits « socratiques » ou « aporétiques »,[86] où l'on croit que Socrate a échoué faute d'arriver à une définition du concept qu'il cherche à définir, ici la piété. Durant le cours du dialogue, on passe tout près d'une définition de la piété qui pourrait être « la justice dans nos relations avec les dieux », qui pourrait sans doute convenir à Socrate. Le problème, c'est qu'une telle définition n'a de sens que si l'on s'est préalablement mis d'accord sur ce que signifie « justice » (et il faut à Socrate toute la *République* en dix livres pour essayer de nous le faire comprendre) et si l'on sait ce que sont les dieux ! Et d'autre part, la critique à laquelle Socrate soumet les tentatives successives de définir la piété en quelques mots permettent d'enrichir notre compréhension de ce que pourrait être (et ne pas être) la piété et des problèmes que pose ce concept, bien plus que chacune des « définitions » successives qui en sont proposées et critiquées, si bien qu'à la fin du dialogue, celui qui a compris le sens de la discussion doit être capable de donner lui-même cette définition, si tant est qu'il ait encore besoin d'un « définition » de dictionnaire de ce terme, et il est donc inutile que Platon la lui donne par la bouche de Socrate, puisque c'est le dialogue qui permettrait de comprendre la définition et le concept tout à la fois, en en marquant les limites, pas la définition qui éclairerait le concept ; et celui qui a encore besoin que Socrate mette les points sur les « i » en formulant une définition et qui regrette qu'il ne soit pas arrivé à la formuler au terme de la discussion, considérant que le dialogue est un échec pour Socrate, montre qu'il n'a rien compris à ce que ce dernier cherchait à faire et à ce dont il était question dans la discussion, et que donc il ne tirerait aucun bénéfice d'une quelconque « définition » qui viendrait couronner le dialogue et ne ferait que satisfaire sa paresse d'esprit ! En d'autres termes, l'échec, si échec il y a, n'est pas celui de Socrate (et derrière lui de Platon) incapable de donner la définition qu'il est supposé

---

[85] Son père avait laissé périr de faim et de froid dans l'île de Naxos, colonie athénienne, où il avait des terres, un de ses ouvriers agricoles, qui n'était même pas citoyen athénien et qui avait étranglé un voisin lors d'une rixe après une beuverie et était donc lui-même un meurtrier, après l'avoir enfermé dans un cachot où il l'avait oublié en attendant l'avis des autorités que devait lui rapporter un messager envoyé les consulter sur la conduite à tenir vis-à-vis de cet homme et qui avait tardé à revenir : il s'agissait donc d'un homicide involontaire commis loin d'Athènes par son propre père sur la personne d'un étranger coupable de meurtre, dont personne à Athènes n'aurait rien su si Euthyphron n'avait pas déposé sa plainte.

[86] On appelle « aporétiques » les dialogues finissant sur ce qui semble être un échec dans la recherche entreprise (en général supposée celle d'une définition du concept soumis à examen), par dérivation du mot grec *aporia*, utilisé pour qualifier de telles situations, mot qui signifie « impasse », « situation sans issue », à partir de la racine *poros* (« passage, voie, chemin »), dont vient le mot français « pore » (de la peau) et du alpha privatif initial.

© 2015 Bernard SUZANNE

chercher, mais celui du lecteur qui n'a rien compris au propos de Platon à travers son Socrate et qui voudrait que tous les mots aient une définition bien nette et un seul sens, le même pour tous.

Apologie de Socrate

Ce texte n'est pas à proprement parler un dialogue, mais la compilation de trois discours supposés prononcés par Socrate aux différentes phases de son procès (plaidoirie, proposition de peine après le jugement de culpabilité, discours aux juges après l'annonce du verdict de mort). Il nous met donc sans mise en perspective dans la situation des juges au procès de Socrate, ou du moins à un remake en pensée de ce procès reconstitué par Platon, car il est peu probable que les discours que nous présente Platon soit une transcription fidèle à la lettre à ce que Socrate a réellement dit à son procès. Platon cherche à y retrouver l'*esprit* de ce qu'aurait pu être la défense de Socrate plutôt que la lettre et la structure rigoureuse de l'ouvrage derrière l'apparente fluidité du propos suggère qu'il s'agit bien d'une composition *littéraire* de Platon lui-même.

Au milieu exactement de l'*Apologie*, Socrate résume ainsi sa mission telle qu'il la comprend, dans un texte où l'on trouve deux des trois occurrences du mot *psuchè* dans l'*Apologie* (la dernière se trouvant vers la fin) : il ne cessera qu'une fois mort d'interpeler ses concitoyens pour leur dire, au gré de ses rencontres : « *Ô le meilleur des hommes ! étant athénien, d'une ville très grande et très renommée pour sa sagesse et sa force, tu n'as pas honte de prendre soin de tes possessions et du moyen de faire qu'elles soient pour toi plus considérables dans le futur, tout comme ta réputation et les honneurs* [qu'on te rend]*, mais de la réflexion et de la vérité et du moyen de faire que ta* psuchè *soit meilleure dans le futur, tu n'en prends pas soin et n'y réfléchis pas !* » *Et si l'un d'entre vous conteste et dit qu'il en prend soin, je ne le laisserai pas aller aussitôt et je ne m'en irai pas, mais je l'interrogerai et je l'examinerai et je chercherai des preuves, et s'il me semble ne pas posséder l'excellence* (aretèn)*, quoi qu'il dise, je lui reprocherai d'accorder le plus de valeur à ce qui en a le moins, et le moins à ce qui en a le plus. Je ferai ainsi que celui que le hasard met sur mon chemin soit jeune ou vieux, étranger ou citoyen d'ici, mais plus encore avec les concitoyens d'ici, dans la mesure où vous m'êtes plus proches par la naissance. Car c'est ce à quoi exhorte le dieu, sachez-le bien. Et pour ma part, je pense que jamais rien de meilleur n'est advenu à cette cité que ma mise au service du dieu. Car je vous tourne autour ne m'attachant à rien d'autre qu'à vous convaincre, vous, les jeunes comme les vieux, de ne prendre soin ni de vos corps ni de vos possessions aussi intensément que du moyen de faire que votre* psuchè *soit la meilleure possible dans le futur,* [vous] *disant que l'excellence ne provient pas des possessions, mais* [que] *de l'excellence* [proviennent] *les possessions et toutes les autres bonnes* [choses] *pour les* anthrôpois*, à la fois dans* [la vie] *privée et dans* [la vie] *publique.* »[87]

Et c'est sans doute ce soin qu'il prend de chercher à améliorer ses concitoyens qui lui faisait dire dans le *Gorgias* qu'il se considérait comme « *un des seuls, sinon le seul à Athènes à s'essayer en vérité à l'art politique et le seul d'entre ses contemporains à pratiquer les* [activités] *politiques* »,[88] tout en sachant pertinemment que, s'il était trainé devant un tribunal, il y risquerait la mort, mais que ce ne pourrait être que par quelqu'un commettant une injustice qu'il serait accusé et que son procès serait pareil à celui d'un médecin jugé par un tribunal d'enfants d'une accusation portée contre lui par un cuisinier.[89]

Dans l'*Apologie*, Socrate dit qu'il ne s'est jamais lancé dans la vie publique et que, s'il l'avait fait, il serait mort depuis longtemps.[90] Sa conception de la politique n'est pas en effet de gouverner si c'est pour construire des fortifications ou des bâtiments publics, enrichir la cité et en gâter les habitants, mais de chercher à améliorer ses concitoyens et à faire, et à les inciter à faire, ce qui est *réellement* le meilleur pour eux, c'est-à-dire pour leur *psuchè*, quitte à s'occuper

87 *Apologie de Socrate*, 29d7-30b4.
88 *Gorgias*, 521d6-8.
89 *Gorgias*, 521e.
90 *Apologie de Socrate*, 32 e.

© 2015 Bernard SUZANNE

d'eux un à la fois dans un besogneux travail de fourmi qui lui attirera plus d'animosité que de reconnaissance de la part de ses concitoyens.

Criton

Au moment où Socrate est condamné à mort, comme le raconte Phédon dans l'introduction au dialogue qui porte son nom,[91] une expédition venait de partir pour l'île de Délos, site d'un des plus fameux temples d'Apollon, en exécution, année après année, d'un vœu fait par Thésée en action de grâce pour sa victoire sur le Minotaure, et, pendant la durée de ce voyage, aucune exécution capitale ne pouvait avoir lieu à Athènes, pour ne pas souiller la cité. Socrate donc, au lieu que la sentence de mort soit exécutée aussitôt après le procès, comme cela aurait dû se faire en temps normal, fut donc enfermé dans une prison jusqu'au retour du bateau parti pour Délos.

Le *Criton* se passe dans la cellule de Socrate, où son ami d'enfance Criton vient lui annoncer que le bateau a été vu au large des côtes du cap Sounion, à la pointe de l'Attique[92], et que donc, le bateau sera de retour à Athènes avant le soir, ce qui signifie que son exécution aura lieu le lendemain. Il lui propose une dernière fois, avant qu'il soit trop tard, de le faire évader en soudoyant, avec l'aide de quelques amis, ses geôliers, ce qui, dit-il, ne devrait pas être bien difficile et en vue duquel il a déjà préparé le terrain.

En réponse à Criton, et sous forme de dialogue comme à son habitude, Socrate va tenter de lui faire comprendre pourquoi il refuse de s'évader, finissant par un discours qu'il met dans la bouche des lois d'Athènes personnifiées. C'est donc le sens, le *logos*, de l'acte ultime de Socrate donnant sens à toute sa vie en mettant ses actes en complète cohérence avec ses discours (*logoi*) jusque dans la mort, qui nous est donné à méditer dans ce dialogue : il n'y a plus de lois possible, et donc de raison dans la vie sociale des *anthrôpoi* si chacun décide de respecter ou pas les lois en fonction du bien ou du mal (supposé) qu'elles peuvent lui faire le jour où il se trouve personnellement concerné par l'application de l'une ou l'autre d'entre elles, surtout si on les accepte sans les contester, qu'elles soient réellement justes ou pas, tant qu'on n'est pas directement concerné et qu'on ne se met à les contester que lorsqu'on en devient victime. Violer une loi est une injustice et Socrate a été condamné dans les formes légales, même si c'est injustement, et commettre une injustice dégrade et avilit la *psuchè* alors qu'en subir une ne peut causer de mal qu'au corps, de toutes façons périssable, mais ne peut faire aucun mal à la *psuchè*.

La quatrième tétralogie : la *psuchè*

C'est donc dans le temps suspendu entre la mort « logique » de Socrate, qui est acquise dès la fin du *Criton* et le refus de Socrate de s'évader dans les quelques heures qui lui restent avant l'exécution de la sentence, et sa mort « physique » à la fin du *Phédon*, que prend place la tétralogie centrale sur la *psuchè*, pont entre l'ordre du visible dans lequel vit notre corps et l'ordre de l'intelligible dans lequel se meut notre esprit.

Elle s'ouvre, avec le *Banquet*, sur le récit d'une nuit dans la vie de Socrate, passée dans la maison d'un personnage nommé Agathon (le mot qui signifie « bon » et dont il a déjà été longuement question auparavant) à discourir sur *Eros*, la force qui meut la *psuchè* et donc l'*anthrôpos,* et dilatée à toute sa vie publique par le récit qu'en fait un Alcibiade ivre encore amoureux de lui, et se clôt sur le récit d'une journée dans la mort de Socrate, passée à évoquer le sort de la *psuchè* à la mort et dilatée à toute sa vie intérieure par son autobiographie intellectuelle racontée par lui en présence, parmi d'autres, d'un personnage qui donne son nom au dialogue et dont le nom évoque l'idée d'une lumière éclatante, de quelque chose de lumineux et de

---

91 *Phédon*, 58a-c.

92 Une discrète allusion à la légende selon laquelle c'est de ce cap qu'Égée, le père de Thésée, se serait jeté de désespoir dans la mer qui porte son nom depuis, après avoir aperçu les voiles noires de la flotte avec laquelle son fils était parti pour la Crète combattre le Minotaure, signe selon lui que son fils avait péri. Cette allusion nous invite à opposer le désespoir d'Égée et de Criton devant la mort d'un proche au calme de Socrate.

© 2015 Bernard SUZANNE

joyeux. La trilogie *Phèdre, République, Phédon* nous fait réfléchir successivement sur la nature de la *psuchè* (*Phèdre*), sur ce qui doit guider son action et ses choix de vie (*République*) et sur sa destinée (*Phédon*).

Le Banquet

Le *Banquet* nous met en présence de sept discours successifs prononcés par des convives à un banquet donné chez Agathon (« bon ») pour fêter sa première victoire dans un concours de tragédies, sur un thème proposé par l'un d'eux, Phèdre, savoir, faire la louange du dieu Éros, dans une mise en scène en poupées russes, où ce qui nous est proposé par Platon est le récit fait par un certain Apollodore (« don d'Apollon ») à un compagnon de route venu l'interroger sur ce banquet ancien dont il a entendu parler, du récit qu'Apollodore tient lui-même de ce banquet de la bouche d'un certain Aristodème, qui accompagnait Socrate à ce banquet sans y avoir été invité et dont le nom allie les deux principes extrêmes de gouvernement, *aristos* (« le meilleur », superlatif d'*agathos*), qu'on retrouve dans le mot *aristokratia* (« aristocratie »), et *dèmos* (« peuple »), qu'on retrouve dans le mot *dèmokratia* (« démocratie »).

Les orateurs successifs, dont la plupart sont mentionnés dans le *Protagoras* comme écoutant l'un ou l'autre des trois sophistes présents chez Callias sont Phèdre, le père du sujet, qui figurait parmi les auditeurs d'Hippias, Pausanias, présenté dans le *Protagoras* comme auditeur de Prodicos et accompagné d'un jeune homme dont il semble être amoureux, qui n'est autre qu'Agathon, Éryximaque, un médecin comptant Phèdre parmi ses patients, lui aussi auditeur d'Hippias, Aristophane, de poète comique bien connu, Agathon, Socrate et enfin Alcibiade, qui n'était pas invité au banquet mais y fait irruption, ivre, avec une bande de joyeux fêtards aussi ivres que lui, au moment où Socrate termine son discours, et qui va, dans le discours que les autres convives lui demandent de prononcer à son tour, faire un éloge, non d'Éros, mais de Socrate.

Sans entrer ici dans le détail de chacun des sept discours, dont je pourrais montrer qu'ils se succèdent dans un ordre qui n'est pas sans rappeler l'ordre de succession des sept tétralogies, je me contenterai de quelques remarques sur le discours de Socrate, qui prend la forme du récit d'un dialogue qu'il aurait eu dans sa jeunesse avec une prêtresse de Mantinée[93] nommée Diotime (« honneur de Zeus »), qu'il présente comme celle qui l'a instruit en matières d'*eros*. Ce dialogue entre Diotime et Socrate décrit l'ascension dialectique de la *psuchè* progressant par étapes de l'amour purement matériel d'un beau corps jusqu'à la contemplation du beau lui-même. Cette progression montre comment, en partant de pulsions strictement corporelles suscitées par le beau, qui est la dimension sensible du bon, appréhendé dans les belles choses/personnes prises individuellement on peut « sublimer » progressivement ces désirs pour en arriver à une expression de ceux-ci purement intellectuelle, débarrassée de toutes attaches matérielles, qui constitue le prélude à l'appréhension intellectuelle du bon. Cette « ascension » vers le beau reproduit plus ou moins sur ce concept abstrait l'ascension décrite dans l'allégorie de la caverne à propos des *anthrôpoi*.

Phèdre

Le *Phèdre*, qui nous fait réfléchir sur la nature (*phusis*) de la *psuchè* est le seul dialogue de Platon mettant en scène Socrate qui se situe justement dans la verte nature et pas dans le bruissement de la cité.[94] Le dialogue s'intéresse à la relation qui existe entre *eros* et *logos*, c'est-à-dire à la manière, ou plutôt *aux* manières, dont l'*eros* peut engendrer des *logoi* et donc mettre en branle l'activité intellectuelle des *anthrôpoi*, c'est-à-dire la partie la plus noble de la *psuchè*.

Le point de départ du dialogue est un *logos* (« discours ») que Phèdre vient d'entendre de la bouche de Lysias et dont il cache une copie *écrite*, c'est-à-dire une version purement matérielle, sous son manteau, que Socrate, qui n'est pas dupe lorsque Phèdre commence à lui parler avec

[93] Le nom de cette cité, dérivé de *mantis*, qui signifie « devin, prophète », évoque l'art de la divination.
[94] Dans les *Lois*, la discussion se déroule sur les pentes du mont Ida, mais Socrate n'apparaît pas dans ce dialogue.

© 2015 Bernard SUZANNE

enthousiasme du discours qu'il vient d'entendre, lui demande de sortir et de lui lire. Ce discours, qui est en fait une parodie par Platon d'un discours de Lysias, tellement ressemblante que les spécialistes se demandent encore si elle est de Platon ou de Lysias lui-même, dans lequel l'auteur défend la thèse selon laquelle il vaut mieux accorder ses faveurs à qui ne vous aime pas plutôt qu'à qui vous aime, pour éviter tous les désagréments d'une conduite irrationnelle, obsessionnelle et jalouse de la part de celui qui aime à l'égard de l'objet de son amour (un tel discours paradoxal servait de bon exemple pour l'enseignement de l'art oratoire par Lysias, en montrant comment on pouvait défendre avec brio une cause qui paraissait perdue au départ).

Pour contrer le discours de Lysias, Socrate propose successivement deux discours opposés : un premier qui décrit *eros* comme une forme de démesure (*hubris*) déraisonnable (*alogos*) où c'est le désir purement physique suscité par la vue d'un beau corps et cherchant seulement le plaisir qui prend le contrôle de la *psuchè* et en détaille tous les effets dévastateurs sur l'amoureux lui-même et son entourage ; un second qui considère l'amour comme une forme de *mania* (mot grec ambigu qui désigne aussi bien la folie ou le délire que la transe, l'inspiration prophétique ou le transport amoureux) au même titre que la divination ou l'inspiration poétique et reconnaît que toute *mania* n'est pas nécessairement mauvaise et que les choses les meilleures nous viennent de la *mania* lorsqu'elle est un don divin, et qui décrit, à travers un mythe dans lequel on trouve l'image de la *psuchè* comme char ailé attelé de deux chevaux dont j'ai déjà parlé, les effets potentiellement bénéfique de l'amour sur la *psuchè*.

À partir de ces trois exemples de discours, Socrate conduit une critique en règle de la rhétorique telle qu'elle est conçue et pratiquée par tous les orateurs les plus brillants de l'époque et présente en même temps sa conception de ce que devrait être un art des discours digne de ce nom, le décrivant comme une *psuchagogè* (« psychagogie »), c'est-à-dire au sens étymologique, une « conduite de l'âme » au moyen du *logos* pour la diriger vers le meilleur pour elle.

La République

J'ai déjà longuement parlé de la *République* et j'ai dit qu'elle était en quelque sorte une réponse en actes aux accusations portées contre Socrate lors de son procès rejoué dans le dialogue qui occupe la même position centrale que la *République* dans la trilogie qui précède, l'*Apologie de Socrate*, en ce qu'elle nous met en présence de Socrate, qui sera un jour accusé de corrompre la jeunesse et d'introduire de nouvelles divinités dans la cité, évitant une nuit de débauche à un groupe de jeunes garçons à l'occasion d'une fête donnée par Athènes pour officialiser l'introduction du culte d'une nouvelle déesse, adorée principalement par des esclaves, en les accompagnant dans la maison d'un personnage nommé « Tête » (*Kephalos*) à l'invitation d'un de ses fils pour passer la nuit à discuter sur la justice dans l'homme et dans la cité.

Une autre manière de décoder la construction dramatique du dialogue est d'y voir, dans le même esprit que ce que j'ai dit précédemment du *Protagoras* et du *Gorgias*, une confrontation entre l'« âme » aristocratique et l'« âme » démocratique d'Athènes, chaque « âme » étant composée de trois personnages qui en instancient l'une des trois parties. L'âme démocratique d'Athènes a pour *logos* un métèque d'origine syracusaine, fabriquant d'armes ami de Périclès, Kephalos, dont le nom signifie « tête » et évoque la partie du corps humain qui, comme l'explique le *Timée*,[95] héberge l'organe de la pensée siège de l'intelligence, qui habite Le Pirée, le port commerçant d'Athènes et non pas même la ville haute, et chez qui se déroule la conversation racontée dans le dialogue ; elle a pour partie intermédiaire, pour *thumos*, l'un des fils de ce Céphale, non pas Lysias (dont il a été question dans le *Phèdre*), et qui ne fait qu'assister en auditeur muet à la discussion qui prend place dans sa maison, mais Polémarque, dont le nom signifie « chef de guerre », un nom tout trouvé pour la partie « agressive » de l'âme, et pour partie désirante, un étranger thrace (comme la déesse dont la fête se déroule en parallèle), professeur de

[95] Voir *Timée*, 44d ; 69c-d ; pour la localisation de chaque partie de la *psuchè* dans une partie distincte du corps, voir *Timée*, 69c-72d.

© 2015 Bernard SUZANNE

rhétorique comme Lysias, Thrasymaque de Chalcédoine, dont le nom signifie « combattant résolu, audacieux ou arrogant », selon le sens qu'on choisit pour *thrasus* dont provient la première partie de son nom. Le début de la *République* rejoue le scénario du *Gorgias*, une descente du haut en bas de la *psuchè*, avec Céphale prenant la place de Gorgias, Polémarque celle de Polos et Thrasymaque celle de Calliclès, puisque Socrate va successivement s'entretenir, brièvement, avec Céphale, qui ne tardera pas à prendre prétexte d'un rite à accomplir pour s'éclipser en laissant le soin à son fils de poursuivre la discussion sur la justice avec Socrate, puis donc avec Polémarque, avant que Thrasymaque s'en mêle pour défendre une doctrine selon laquelle la justice, c'est bon pour les faibles, les gouvernants administrent leurs « troupeau » (il prend en effet l'image du berger) pour leur propre avantage et non celui de leurs ouailles, bref, une doctrine encore plus cynique que celle de Calliclès. Et d'ailleurs, les commentateurs ont depuis longtemps remarqué la grande similarité entre le *Gorgias* et le livre I de la *République*.

Face à cette « âme » de la démocratie athénienne, cosmopolite et commerçante, profitant des conflits récurrents pour s'enrichir, et s'appuyant sur les maîtres de la parole vraisemblable et persuasive venus des quatre coins du monde grec pour assurer leur domination, on trouve l'âme aristocratique d'Athènes, représentée, dans les rôles des deux chevaux tirant le char ailé, par deux frères issues d'une des plus nobles famille d'Athènes, Glaucon dans le rôle de la partie désirante et Adimante dans le rôle de la partie intermédiaire, le *thumos*, les deux frères de Platon, sagement maîtrisés par un *logos* joué par Socrate, un citoyen athénien fils d'un artisan, que ces deux « aristocrates » (au sens usuel) n'ont pas hésité à prendre pour maître du simple fait de la valeur qu'il reconnaissent en lui, sans s'attacher à la naissance ou aux racines familiales. Au terme de la descente au tréfonds de la *psuchè* dans laquelle nous ont entraînés les désirs débridés et la soif de pouvoir de l'âme démocratique par la personne de Thrasymaque, la remontée vers un *logos* moins creux que celui incarné par un vieillard à moitié sénile qui n'a de tête que le nom, se fait, au début du livre II, au moyen des discours successifs de Glaucon et Adimante, qui exposent la vision qu'ont de la justice la plupart des gens, qui n'y voient qu'une vertu sociale fruit d'une recherche d'équilibre entre le désir qu'a chacun d'assouvir ses envies et la crainte que, les autres ayant les mêmes désirs, ne nous nuisent, ou ne se vengent du tort qu'on pourrait leur avoir causé, avant de demander à Socrate de leur montrer en quoi la justice peut être recherchée pour elle-même, même si elle nous cause des désagréments ou pire et pourquoi l'homme juste devrait être heureux même s'il est persécuté et l'homme injuste malheureux même s'il réussit dans la vie en trompant son monde.

Aux deux extrémités de la longue réflexion que va entreprendre Socrate, qu'on peut lire comme une théâtralisation de dialogue de la raison avec les deux autres parties de la *psuchè* pour les convaincre de leur intérêt commun à suivre ses recommandations, on trouve deux histoires qui se répondent : dans le discours introductif de Glaucon au début du livre II, l'histoire de l'anneau de Gygès, qui montre l'homme cherchant à échapper à ses responsabilités, et à la toute fin de la discussion, au livre X, le mythe d'Er raconté par Socrate en guise de conclusion, qui met les *anthrôpoi* en face de leurs responsabilités et de leur liberté.

L'histoire de l'anneau de Gygès est introduite par Glaucon pour suggérer que, si les hommes avaient le pouvoir de commettre leurs injustices sans être pris, tous le feraient. L'histoire est courte, en voici le texte : « *Il* (l'ancêtre de Gygès le Lydien, nommé dans la phrase précédente) *était en effet berger au service du roi de Lydie d'alors ; or, au cours d'un violent orage accompagné d'un séisme, la terre se fendit en quelque sorte et une ouverture béante apparut près de l'endroit où il faisait paître ses troupeaux. Voyant cela et s'émerveillant, il descendit et la fable raconte qu'il vit alors, parmi bien d'autres merveilles, un cheval d'airain, creux, avec des ouvertures, à travers lesquelles, en se penchant, il vit qu'il y avait à l'intérieur un cadavre, qui paraissait plus grand que celui d'un homme, et qui ne portait rien d'autre que, à la main, un anneau d'or, qu'il retira en sortant. Lorsqu'arriva le jour de l'assemblée habituelle des bergers, en vue d'aller faire au roi le rapport mensuel sur l'état des troupeaux, il y vint aussi, portant cet anneau. Lors donc qu'il était assis au*

© 2015 Bernard SUZANNE

milieu des autres, il lui arriva par hasard de tourner le chaton de la bague vers lui à l'intérieur de sa main, ce qu'ayant fait, il devint invisible à ceux qui étaient assis avec lui, et ils parlaient de lui comme s'il était parti. Et lui de s'émerveiller et, manipulant à nouveau à tâtons l'anneau, il tourna le chaton vers l'extérieur et, en le tournant, redevint visible. Réfléchissant à tout cela, il refit l'expérience avec l'anneau pour voir s'il avait bien ce pouvoir et en arriva à la conclusion qu'en tournant le chaton vers l'intérieur, il devenait invisible, vers l'extérieur, visible. Ayant perçu cela, il fit aussitôt en sorte de devenir l'un des messagers auprès du roi et, sitôt arrivé, ayant séduit sa femme, il s'appliqua avec elle à tuer le roi et prit ainsi le pouvoir. »[96]

Il y a dans cette histoire toute une symbolique qui est à mettre en regard de l'allégorie de la caverne pour la déchiffrer : à la libération du prisonnier enchaîné au fond des entrailles de la terre par un processus naturel facilité par un mentor et entreprenant une escalade pour s'élever vers le soleil correspond le mouvement inverse du berger conduit par le hasard des phénomènes météorologiques naturels à descendre au fond des entrailles de la terre pour y chercher lui-même la chaîne/bague qu'il se passe au doigt et dont il croit qu'elle va le libérer. Cette descente sous la terre symbolise la tentative de la science d'expliquer l'homme par les seuls mécanismes physiques liés à sa nature corporelle. L'*anthrôpos* auquel nous donne accès la science n'a pas de *psuchè* et le cheval d'airain plein de trous qui en tient lieu (qui a pris la place des deux chevaux du mythe du *Phèdre*) est immobile et incapable de mouvoir le corps comme mort qu'il enveloppe, et l'anneau que le berger trouve sur ce corps mort, qui rend invisible, c'est l'image de la science matérialiste qui, en cherchant à expliquer tous les comportements de l'homme par des processus physico-chimiques, le dédouane de toute responsabilité dans ses actes.

À l'opposé, le mythe d'Er nous raconte l'histoire d'un guerrier tué dans une bataille et revenant à la vie quelques jours plus tard, au moment de ses funérailles, pour raconter à ses parents et amis ce que sa *psuchè* avait vu pendant ces quelques jours passés dans l'au-delà de la mort. Sans rentrer dans les détails de cette histoire sensiblement plus longue que celle de Gygès, le point important est le moment ou Er assiste aux choix de vies des âmes destinées à se réincarner. Ce choix se fait en présence de la déesse Lachèsis (« Destinée »), fille d'Anagkè (« Nécessité ») et commence avec la déclaration suivante faite aux âmes assemblées pour choisir leur prochaine vie par un porte-parole de la déesse : « *Déclaration* (logos) *de la vierge Lachésis, fille de Nécessité. Âmes éphémères ! c'est le début pour une race mortelle d'un autre cycle porteur de mort. Ce n'est pas un* daimôn *qui vous tirera au sort, mais vous allez vous choisir vous-mêmes un* daimôn*. Que le premier que le sort désigne se choisisse le premier une vie à laquelle il sera uni par nécessité. Mais l'excellence* (aretè) *n'a pas de maître ; selon qu'il lui accordera du prix ou ne lui en accordera pas, chacun en aura beaucoup ou peu.* ***La responsabilité*** **[revient]** ***à celui qui choisit ; dieu*** **[n'est]** ***pas responsable.*** »[97] Si je laisse non traduit le mot *daimôn* dans ce texte, c'est parce que sa traduction usuelle par « démon », qui n'est que sa transposition en français, renvoie aujourd'hui à l'imagerie chrétienne qui n'est pas du tout celle qui convient dans le texte de Platon. *Daimôn*, c'est le terme utilisé par Diotime dans le discours que lui fait tenir Socrate dans le *Banquet* pour parler d'Éros, créature intermédiaire entre les dieux et les hommes, lorsqu'elle en raconte la généalogie et ce mot n'a pas la connotation négative qu'il a pris pour nous depuis que les démons peuplent l'Enfer. Si l'on voulait à tout prix faire référence à l'imagerie chrétienne, il vaudrait mieux parler d'ange gardien, et encore, car « ange » penche par trop du bon côté, sauf à se souvenir que Satan est un ange déchu. Bref, ce que veut suggérer Platon en images dans ce mythe, c'est que chaque *anthrôpos* a, associé à lui en cette vie mortelle, quelque chose de « divin » qui peut l'aider à conduire sa vie, mais sans empiéter sur sa liberté. Quant à la fin de la déclaration, elle est on ne peut plus claire dans sa concision, encore plus grande en grec qu'en français (quatre mots : *aitia helomenou, theos anaitos*, mot à mot : « responsabilité du choisissant, dieu non-responsable ») : même s'il y a une part issue de la

[96] *République* II, 359d2-360b2.
[97] *République* X, 617d6-e5.

© 2015 Bernard SUZANNE

nécessité dans chaque vie, chaque *psuchè* a la possibilité de faire quelque chose de bon ou de mauvais avec ce qui lui échoit par une combinaison de tirage au sort, pour l'ordre dans lequel se font les choix de vie, et de libre choix, puisqu'il y a plus de « vies » parmi lesquelles choisir que de *psuchai* choisissant, si bien que même la dernière à choisir a encore le choix, même s'il est plus limité que pour la première.

Phédon

Si la *République* constitue le centre *logique* de l'ensemble des 28 dialogues et enchâsse en son centre la réponse à la question posée au début : « qui est apte à gouverner ? » (le philosophe, selon le texte cité en exergue de cet article), la mort de Socrate à la fin du *Phédon* prend place en son centre *physique*[98].

J'ai déjà évoqué ce dialogue et la multiplicité des indices concordants (et non pas « preuves ») qu'il nous propose en faveur de l'immortalité de la *psuchè*. Je vais juste insister ici sur un passage qui se situe au centre du dialogue et qui est comme le testament de Socrate aux vivants. Ce passage est mis en valeur de plusieurs manières, pour mieux montrer son importance. Dans ce dialogue qui est un récit fait par Phédon (« Brillant ») à Échécrate (« qui possède le pouvoir ») et quelques autres habitants de la ville de Phlionte[99] de la mort de Socrate à laquelle lui-même assistait, le passage dont je vais parler est précédé par une intervention d'Échécrate dans le récit de Phédon, la seule interruption d'un auditeur dans tout ce récit, et il se situe dans le seul échange entre Phédon et Socrate. Il s'agit d'une mise en garde de Socrate contre le risque de ce qu'il appelle *misologia*, c'est-à-dire la haine du *logos* à laquelle pourrait conduire la découverte du fait que celui-ci ne peut nous donner de certitudes sur les réponses aux questions les plus vitales pour bien vivre notre vie, le rejet de toute forme de raisonnement, de conduite raisonnée, au motif que la raison ne peut pas nous donner *toutes* les réponses, qui serait la plus extrême forme de misanthropie, s'il est vrai que ce qui constitue l'*anthrôpos* en tant que tel, c'est justement le fait d'être doté de *logos*. Cette incise montre clairement que Socrate n'est pas dupe de ses discours, qu'il sait qu'ils ne sont pas déterminants et contraignants, mais que, s'étayant les uns les autres, ils constituent l'échafaudage le moins bancal qu'il soit parvenu à assembler pour « supporter » sa vie et lui donner un sens. Et tout le dialogue n'est que l'ultime exemple qu'il donne de la manière de procéder pour utiliser le *logos* sur des sujets qui en dépassent les capacités, même dans des moments où il n'est plus question de se payer de beaux discours sans prise avec le réel : Socrate parle de la mort quelques instants avant de mourir, c'est-à-dire dans un moment où le sujet est on ne peut plus brûlant pour lui !

La cinquième tétralogie : les mots et les discours

C'est donc la mort de Socrate qui nous ouvre les portes de l'intelligible, exploré dans les deux tétralogies suivantes, qui vont nous faire parcourir les deux derniers segments de la ligne de la *République* et nous conduire à ce qui sera le pendant dans l'ordre de l'intelligible de la condamnation à mort et de l'exécution de Socrate par la multitude de ses concitoyens accomplie *en actes* dans l'ordre du visible : le parricide de Parménide commis *en paroles* par un seul de

---

98 Si l'on met tous les dialogues bout à bout dans l'ordre que je suggère, il y a autant de pages de texte de l'*Alcibiade* à la fin du *Phédon* que dans tous les dialogues qui suivent le *Phédon*.

99 La ville de Phlionte est située dans le nord-ouest du Péloponnèse à proximité de Corinthe. Selon une tradition rapportée par Cicéron (*Tusculanes*, V, 8-9), qui l'attribue à un auditeur de Platon, Héraclide du Pont, c'est dans la ville de Phlionthe que Pythagore aurait employé le mot nouveau *philosophos* pour se décrire au tyran local Léon. On retrouve cette même anecdote dans la vie de Pythagore de Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 8), qui, dans le prologue de son ouvrage (12) précise que Pythagore fut le premier à utiliser ce terme et celui de *philosophia* « car nul [homme] n'est *sophon* (« sage »), mais seulement dieu ». Il est possible que cette anecdote, si elle était connue de Platon, l'ait inspiré dans le choix de cette ville pour y situer son dialogue racontant la mort de Socrate.

© 2015 Bernard SUZANNE

ses concitoyens dans le *Sophiste*, le dialogue qui tient dans ce groupe de deux tétralogies la place que tient l'*Apologie* dans le groupe de deux tétralogies parcourant les deux premiers segments, ceux du visible : dialogue central de la seconde tétralogie.

La cinquième tétralogie traite des mots et de leur relation à ce dont ils sont images dans le dialogue introductif, le *Cratyle*, puis des discours (*logoi*), en s'attachant plus spécialement à trois types de discours : le discours du poète qui parle aux « tripes » (*Ion*), le discours éristique déployé dans des joutes oratoires où l'on cherche seulement à ridiculiser l'interlocuteur, confronté à la critique de Socrate (*Euthydème*), le discours politique convenu (*Ménéxène*).

Cratyle

Le *Cratyle* met en scène Socrate intervenant dans une discussion entre Cratyle qui soutient que chaque personne ou chose a un nom correct qui est le même pour tous et que, faute d'utiliser ce nom pour en parler, on ne produit que des sons vides de sens, et Hermogène qui, lui, soutient que les noms sont de pures conventions arbitraires et qu'on peut les changer à loisir. Au début de la discussion, Cratyle conteste qu'Hermogène, qui signifie « de la race d'Hermès », soit le nom correct de son interlocuteur, sans daigner expliquer pourquoi, probablement, comme ne tardera pas à le suggérer Socrate, parce qu'il estime qu'Hermogène n'est pas « de la race d'Hermès » comme son nom le laisse entendre, et comme finira par l'avouer Hermocrate lui-même en reconnaissant qu'il n'est pas bon agenceur de discours (*logos*) lorsque, dans la suite de la conversation, Socrate tentera d'expliquer le nom d'Hermès en le rapprochant du mot *hermèneus* (« interprète, celui qui explique, qui fait comprendre », racine du mot français « herméneutique ») pour en faire un nom *peri logon* (« se rapportant au *logos* ») approprié pour un dieu dont la fonction est d'être messager (*aggelos*) de Zeus, son père, auprès des hommes, ce qui suppose qu'il maîtrise le pouvoir du *logos* (des mots et du discours).

Socrate va successivement critiquer ces deux thèses extrêmes, dans un premier temps avec Hermogène en commençant par lui faire admettre que le langage suppose un minimum d'accord entre personnes pour se comprendre et qu'on peut parfaitement décider d'appeler « homme » ce que tout le monde appelle « cheval » et réciproquement, mais qu'on aura alors du mal à se faire comprendre de ceux qui font le contraire, puis en jouant le jeu de Cratyle jusqu'à l'absurde à travers une succession d'étymologies toutes plus fantaisistes les unes que les autres prétendant justifier la rectitude de chaque nom ainsi analysé en le faisant dériver d'autres noms dont la rectitude reste à prouver ou par la ressemblance des sons produits par certaines lettres avec les phénomènes qu'il s'agit de nommer, dans un second temps avec Cratyle, dans une discussion infiniment plus sérieuse qui, partant de l'accord sur le fait que les noms sont des images de ce qu'ils désignent, pas les « choses » désignées elles-mêmes, examine toutes les implications de cette notion d'« image », en particulier le fait que l'image n'est pas un « clone » de l'original et peut donc lui être plus ou moins ressemblante d'une manière qui n'est pas binaire, comme le voudrait Cratyle pour le noms. En toile de fond de toute cette discussion, il y a le problème de la possibilité du discours faux, qui ne peut se ramener, comme le voudrait Cratyle à un choix binaire entre utiliser les noms appropriés et n'émettre que des sons sans signification. Il y a aussi le problème du rôle du langage dans la connaissance, clairement posé par Socrate lorsqu'il demande comment ceux qui ont établi les premiers noms connaissaient ce qu'ils allaient nommer s'ils n'avaient pas encore de noms à leur disposition, ce qui conduit à admettre qu'il est possible de connaître les choses autrement que par les noms[100] et amène Socrate à demander à Cratyle si, dans ces conditions, il vaut mieux partir de l'image pour étudier à la fois si elle est une bonne image et la vérité sur ce dont elle est image, ou partir de la vérité pour étudier à la fois celle-ci et la plus ou moins bonne qualité de l'image que constitue son nom. Autrement dit, faut-il partir des noms pour apprendre la vérité des choses, ou de la vérité des choses pour juger de la pertinence des discours ?

[100] Cela nous renvoie au *Ménon* et à son petit esclave, qui trouve la ligne sur laquelle construire le carré double sans connaître son nom (voir ci-dessus, page 58)

© 2015 Bernard SUZANNE

Ion

(*Section réécrite le 6 avril 2015*)

Ce dialogue met aux prises Socrate avec un rhapsode nommé Ion. Les rhapsodes étaient des chanteurs-comédiens ambulants qui déclamaient en public, costumés, des vers de poètes renommés en s'accompagnant à la cithare et en mimant à l'occasion ce que racontaient les vers qu'ils déclamaient. Ces spectacles étaient très prisés et des concours de rhapsodes étaient organisés périodiquement, dans le cadre de festivités religieuses. Ion, personnage fat et très imbu de lui-même qui se considère comme le plus grand des rhapsodes, est spécialisé dans les vers d'Homère, le plus grand des poètes, dont il prétend non seulement pouvoir réciter les vers mieux que quiconque, mais encore en expliquer le sens, en faire l'« exégèse », là aussi mieux que quiconque, et avoue à Socrate être intarissable sur Homère, mais rester sec et s'ennuyer profondément dès qu'on parle d'autre chose que d'Homère.

La plupart des commentateurs ne voient dans ce dialogue qu'une réflexion de Platon sur l'inspiration poétique et n'en retiennent que la comparaison de cette inspiration provenant d'un être divin, l'une des Muses ou un autre dieu, à la force d'attraction provoquée par un aimant qui se transmet à travers les anneaux successifs attirés par lui, selon laquelle la transe induite par le dieu inspirateur, qui ne doit rien à la raison humaine, se transmet au poète et, de lui, au rhapsode et, à travers lui, aux auditeurs. Ce faisant, ils passent complètement à côté du message plus proprement *politique* du dialogue.

Socrate tique lorsque Ion lui dit qu'il est capable d'expliquer mieux que quiconque le sens des vers d'Homère mais n'a rien à dire sur ceux des autres poètes. Pour Socrate en effet, expliquer Homère, c'est mettre en lumière ce qu'il dit de vrai et là où il se trompe, et la vérité n'a rien à voir avec celui qui parle, et celui qui, sur un sujet donné, sait reconnaître ce qu'Homère en dit de vrai et là où il se trompe, doit pouvoir le faire aussi pour n'importe quel poète parlant du même sujet. Et celui qui possède au plus haut point cette capacité, c'est celui qui est compétent sur le sujet en cause, le bon cocher quand il s'agit de donner des conseils sur la course de chars, le bon médecin quand il s'agit de soigner un malade, etc. Or le rhapsode, en tant que rhapsode, n'est ni cocher, ni médecin et ce n'est donc pas son art de rhapsode qui lui permettra de savoir, sur quelque sujet que ce soit, quand le poète, quel qu'il soit, dit vrai et quand il se trompe.

Bref, lorsque Ion prétend expliquer mieux que personne la pertinence des propos d'Homère faisant donner à l'un de ses héros des conseils sur la manière de conduire les chevaux dans la course de chars, ou décrivant les soins donnés à un blessé, alors qu'il n'est ni cocher, ni médecin, et n'être capable de juger de la pertinence de ce qu'en disent d'autres poètes que par référence à ce qu'en dit Homère, c'est bien que ce pouvoir dont il se dit doué n'a rien à voir avec la raison humaine et ne peut provenir, s'il est réel, que d'une sorte d'inspiration divine, et encore, pas directe, mais dérivée de celle qui avait saisi le poète lorsqu'il écrivait ses vers.

Mais, et c'est là que le dialogue prend un tour politique, si Ion admet volontiers que le cocher est le mieux placé pour juger de la pertinence de propos sur l'art de conduire un char, le médecin pour juger de la validité de soins aux blessés, et en général, pour chaque « art » (*technè,* au sens très général incluant toutes les activités impliquant une compétence particulière), celui dont c'est le métier spécifique, il n'est plus d'accord lorsque Socrate mentionne le cas du stratège[101] et il prétend même être le meilleur stratège de toute la Grèce, sans doute, dans son esprit, parce qu'il est, à son point de vue, le plus capable de remuer les foules par son art oratoire et son aptitude à susciter dans l'auditoire les sentiments les plus variés, au gré des vers du poète qu'il déclame, et donc, à envoyer les soldats se faire tuer pour leur patrie (où pour défendre les intérêts des dirigeants) si tel est son bon plaisir !

[101] À Athènes au temps de Socrate, général chargé à la fois de responsabilités militaires et civiles, en particulier dans le domaine que l'on appellerait aujourd'hui « les affaires étrangère ». Périclès a gouverné Athènes pendant de nombreuses années en n'ayant que le titre de stratège.

© 2015 Bernard SUZANNE

Ion est donc de ceux qui admettent qu'en toutes choses, *sauf en politique*, il faut s'en remettre aux spécialistes, et que la politique se ramène à l'art de parler aux foules. Et c'est d'autant plus grave dans son cas qu'il est l'archétype poussé jusqu'à la caricature de ces personnes qui ne voient pas le monde tel qu'il est, mais seulement à travers le prisme de textes supposés « inspirés ». En cela, il n'est pour Platon que le passage à la limite de la plupart des Grecs de son temps, qui apprenaient à lire dès l'enfance sur les textes d'Homère principalement, en apprenaient par cœur des séquences entières et finissaient par avoir à portée de langue des citations d'Homère pour toutes les circonstances de la vie et par prendre certains personnages de ses épopées comme modèles à imiter pour parvenir à l'excellence.[102]

Le personnage d'Ion et le thème du dialogue ne sont donc pas si loin de nos préoccupations actuelles, car le mode de pensée d'Ion est celui de tous les fondamentalistes qui prétendent expliquer le monde et conduire leur vie à partir d'une lecture de la Bible ou du Coran, ou de tout autre texte réputé sacré, pris au pied de la (de leur) lettre. Ion n'était pas bien dangereux puisqu'il se contentait de proclamer les textes de sa « bible » et tout au plus de mimer les combats qui y étaient décrits, et se satisfaisait de se croire le meilleur stratège de toute la Grèce sans éprouver le besoin de tester cette prétention en passant aux actes et en proposant ses services à Athènes, mais quand ses pareils, comme les extrémistes fondamentalistes d'aujourd'hui, entreprennent de se mêler de politique et passent aux actes, c'est une autre affaire !

À la fin du dialogue, Socrate met Ion devant le choix suivant : ou bien il se dit doué d'un « art » (*technikos*, c'est-à-dire possesseur d'une *technè*) et dans ce cas il est injuste (*adikos*), ou bien il n'est pas doué d'un « art », mais seulement bénéficiaire d'une « part divine » (*theia moira*) et dans ce cas il est « divin » (*theios*). Injuste s'il se dit possesseur d'une *technè* parce qu'alors, de son propre aveu, ce n'est pas un, mais tous les arts à la fois, qu'il prétend maîtriser, par la parole au moins, ce qui en ferait, si sa prétention était fondée, le plus injuste de tous les hommes dans la compréhension de la justice qui est celle du Socrate de Platon dans la *République*, selon laquelle chacun doit se contenter de bien faire ce qui est sa tâche propre (cocher, *ou* médecin, *ou* stratège, *ou*…) et ne pas se mêler de l'activité des autres, tout comme Hippias est, dans l'ordre de l'action, le plus injuste de tous les hommes selon cette même compréhension de la justice, lui qui se vante dans l'*Hippias mineur*, d'avoir fait lui-même tout ce qu'il porte sur lui pour mieux laisser entendre qu'il maîtrise tous les arts ; et ce qui en fait encore le plus injuste des hommes si, comme le pense Socrate, sa prétention est infondée, car alors il ment et n'est qu'un usurpateur protéiforme (Socrate mentionne de fait Protée, le dieu qui passait son temps à changer d'apparence, à ce point de la conversation) en se prétendant compétent dans tous les domaines alors qu'il n'en est rien. Quant à l'alternative à la possession d'un art, Socrate la décrit en utilisant la même expression, *theia moira* (« part divine »), que celle qu'il avait utilisée à la fin du *Ménon* pour expliquer ce qui était à l'origine de la réussite (ou du moins de ce que le plus grand nombre jugeait comme une réussite) des hommes politiques les plus admirés d'Athènes, les Thémistocle et autres Périclès.

Sans surprise, Ion préfère se penser divin plutôt qu'injuste, ce qui revient implicitement à admettre qu'il ne possède aucun « art » spécifique, ou en tout cas pas ceux qu'il prétendait posséder, et qu'il fait ce qu'il fait, non pas en faisant usage de sa raison d'être humain, mais en se laissant guider par on ne sait trop quelle « inspiration » héritée d'Homère.

Euthydème

Ce dialogue met en scène la forme la plus dégradée du discours sophistique, à travers l'exemple de deux controversistes de salon, Euthydème et son frère Dionysodore, qui n'ont d'autre but

[102] C'est le thème de la discussion de Socrate avec Hippias dans l'*Hippias mineur*, où sont débattus les mérites respectifs d'Achille et d'Ulysse pour mériter notre admiration et nous servir de modèle.

© 2015 Bernard SUZANNE

dans une discussion, de préférence conduite devant un large public, que de ridiculiser l'interlocuteur, envisagé comme un adversaire à vaincre à tout prix[103] et non comme un partenaire dans une recherche en commun de la vérité, au prix des plus minables jeux de mots, c'est-à-dire pour qui les mots ne sont que de simples outils pour briller en société, sans référents extérieurs, qu'on peut tordre dans tous les sens pourvu qu'on vienne à bout de l'adversaire et qu'on fasse applaudir le public à son profit.

Le dialogue met en scène trois paires de personnages : Socrate et son ami d'enfance Criton, les deux frères Euthydème et Dionysodore, et un adolescent du nom de Clinias, qui est un cousin d'Alcibiade, et son amoureux du moment, Ctésippe, et se déroule sur deux plans : une conversation entre Socrate et Criton dans laquelle ce dernier demande à Socrate de lui raconter la conversation qu'il a eue la veille au Lycée (l'un des gymnases d'Athènes), à laquelle lui-même assistait de loin sans trop voir ni entendre du fait de la foule qui s'était massée autour des orateurs, et sans avoir pu reconnaître ceux qui semblaient en être les « héros », et le récit de cette conversation fait par Socrate, entrecoupé en son centre et complété à la fin par quelques échanges entre Socrate et Criton. La conversation dont Socrate fait le récit nous met en présence de deux types de dialogues, deux manières de *dialegesthai* (« dialoguer, converser »), et des effets différents que peuvent avoir ces deux manières de dialoguer : la manière des deux sophistes, qui dialoguent, selon les moments, avec Clinias, Socrate et Ctésippe, et la manière de Socrate, qui va donner aux deux sophistes dans le cours du dialogue deux exemples de sa manière de faire en dialoguant avec Clinias. Le dialogue montre quels progrès fait Clinias en échangeant avec Socrate et comment Ctésippe parvient promptement, lui, à imiter les deux sophistes pour tenter de briller devant son aimé.

Mais si la manière de dialoguer des deux sophistes est poussée jusqu'à la caricature, les sujets abordés sont on ne peut plus sérieux et les questions qui sous-tendent ces échanges sont de vraies questions, car Platon est maître dans l'art de nous faire réfléchir en nous faisant rire. Le point de départ de la discussion est la prétention des deux sophistes à être maitres d'*aretè*.

Une petite parenthèse à propos de ce mot, car on a là un bon exemple des problèmes que pose la lecture de Platon dans des traductions : comme je l'ai déjà dit plus haut à propos de la discussion avec Ménon, sur la question justement de savoir si l'*aretè* pouvait s'enseigner, la plupart des traducteurs traduisent *aretè* par « vertu ». Le problème, c'est que cette traduction ne fait que rendre encore plus ridicule les deux sophistes dès qu'on les voit à l'œuvre et qu'on comprend que leurs jeux de mots n'ont rien à voir avec ce qu'on met généralement en français sous le vocable « vertu », ce qui fait qu'on ne prend pas au sérieux leur prétention initiale et qu'on passe à côté d'un problème de fond qui court à travers tous les dialogues de Platon, qui porte, lui, sur un autre mot aux sens multiple, le mot *logos*. Si en effet, au lieu de parler de professeurs de vertu, on parle de professeurs d'excellence, selon la traduction que je propose pour *aretè*, la prétention des deux frères n'est plus si absurde que ça. Si ce qui spécifie l'homme c'est d'être doué de *logos*, des personnes qui se targuent d'apprendre à leurs élèves à maîtriser une forme au moins de *logos* et à toujours avoir raison, ou en tout cas venir à bout de leurs interlocuteurs dans des discussions, que ce soit en privé, dans l'assemblée du peuple ou devant un tribunal, enseignent bien une forme d'« excellence » pour des animaux doués de *logos*. On est donc bien une fois encore devant la question de savoir quelle forme de *logos* contribue à l'excellence des *anthrôpoi*. Et s'il est facile de voir dans le dialogue la différence entre la manière de discuter des deux clowns et celle de Socrate, il faut se rappeler que Socrate aussi passait pour un sophiste aux yeux de la plupart de ses concitoyens qui ne faisaient pas la différence entre ces deux manières de mener une conversation et que cela lui a coûté la vie. Et c'est sans doute pour cela que Platon nous présente un Socrate insistant plusieurs fois sur le caractère potentiellement

[103] D'où le nom d'*eristikè* (« éristique »), mot construit sur la racine *eris* signifiant « querelle, lutte, combat », qu'on donnait à cette forme de sophistique.

© 2015 Bernard SUZANNE

risible de *sa* manière de mener une discussion, pour mieux nous inciter à réfléchir sur ce qui la rend moins risible et plus recommandable que celle d'Euthydème et Dionysodore.

Au fil du dialogue sont abordés des sujets comme la possibilité de dire le faux et la nature du savoir qui, à lui seul, pourrait nous rendre heureux, une fois qu'on a compris que les autres savoirs spécialisés nous apprennent à produire quelque chose, une flûte pour un fabriquant de flûte, la santé pour un médecin, etc., mais pas comment utiliser ce qu'elles produisent, pour le meilleur ou pour le pire. Et pour montrer que Platon n'a pas perdu de vue le fil conducteur de ses dialogues, il fait conclure le dialogue par Socrate discutant avec Criton sur des considérations portant sur la philosophie et l'art politique en lui conseillant, pour juger de leur utilité éventuelle et de leur pertinence pour l'éducation de ses enfants, de ne pas en juger à partir de ceux qui prétendent la pratiquer, au motif que, dans ces domaines-là comme dans tous les autres qui nécessitent un savoir, nombreux sont ceux qui sont mauvais en la matière et rares ceux qui y excellent.

Ménéxène

Le *Ménéxène* est une merveilleuse parodie des plus brillants discours de Périclès et de ses pareils, qui est proposée à notre raison « brut de décoffrage », sans commentaires sinon une brève introduction, nous laissant le soin d'en faire la critique. Cette introduction nous met en présence de Socrate rencontrant Ménéxène qui sort d'une réunion de l'assemblée du peuple qui devait désigner l'orateur chargé de prononcer une oraison funèbre lors des funérailles prochaines des Athéniens tués dans une bataille récente, et qui a remis au lendemain le choix définitif. Ménéxène plaint celui qui sera désigné car, vu le peu de temps qu'il aura pour préparer son discours, il devra largement improviser. Socrate lui explique que pas du tout, que les hommes politiques ont des discours tout faits pour toutes les occasions et que, de toutes façons, louer les Athéniens devant des Athéniens n'est pas bien difficile. En réponse à une question de Ménéxène, il admet qu'il n'aurait pas trop de difficultés à prononcer un tel discours car il a pour professeur d'éloquence Aspasie, la maîtresse de Périclès, qui, pas plus tard que la veille, lui faisant entendre sur ce thème un discours improvisé par assemblage de morceaux de précédents discours écrits par elle pour Périclès[104]. Pressé par Ménéxène, Socrate lui fait entendre ce discours.

Les commentateurs s'extasient devant ce discours, que beaucoup considèrent comme la meilleure oraison funèbre qui nous soit parvenue, et cherchent à comprendre pourquoi Platon a ainsi cherché à rivaliser avec Lysias et les autres orateurs d'alors. C'est qu'en effet, si l'on suppose que les dialogues sont des ouvrages autonomes, le *Ménéxène* n'est que cela, une oraison funèbre de la plus belle espèce, c'est-à-dire un exemple particulièrement réussi de l'art oratoire que Platon passe son temps à critiquer dans les autres dialogues. Pour eux, les deux ou trois pages de mise en situation ne sont qu'une manière pour Platon de planter le décor et ce qui compte, c'est l'oraison funèbre, alors que, quand on resitue le dialogue dans le parcours dont il est une étape, comme je propose de le faire, c'est le prologue qui est important, et qui reste une critique acerbe de l'art oratoire en politique, et le discours n'est que le texte de l'exercice d'application, destiné à être soumis à une critique, non pas de son style, mais de son contenu et des lieux communs qu'il enfile, le style n'étant justement là, dans la conception de la politique de ceux qui pratique ce genre de « com' » que pour mieux faire passer la pilule !

Ce discours est l'exemple par excellence du genre de politique que Platon réprouve et critique au fil des dialogues, et que la suite des tétralogies est destinée à nous faire dépasser en laissant tomber la rhétorique d'alors pour pratiquer *to dialegesthai,* l'art du dialogue selon Socrate, en s'attachant à la recherche de la vérité plus que de l'apparence, à ce qui est vraiment bon plus qu'à ce qui plait. Il montre ce que son contemporain Isocrate, qui avait ouvert à Athènes une école concurrente de l'Académie, considérait comme l'aboutissement de *son* pro-

[104] Aspasie est un personnage historique, qui fut effectivement la compagne de Périclès et dont on prétend qu'elle composait les discours.

© 2015 Bernard SUZANNE

gramme de formation pour dirigeants, lui qui méprisait justement la « dialectique » platonicienne, la jugeant inutile et une perte de temps pour réussir en politique, et qui n'était pas loin de la confondre avec les pitreries d'Euthydème et Dionysodore, mais qualifiait son propre enseignement de « philosophie ».

En d'autres termes, si on limitait le programme que Platon propose dans ses dialogues aux cinq premières tétralogies, qui, pour lui, ne sont que le prélude aux choses sérieuses qui vont venir dans la sixième tétralogie, on aurait un programme qui pourrait satisfaire Isocrate et donnerait des politiciens pareils à ceux que Platon connaissait trop bien et considérait comme incompétents. Le problème, c'est que, ce faisant, on déplace le centre logique de l'ouvrage de la *République* vers… l'*Apologie de Socrate*, c'est-à-dire son procès et sa condamnation à mort !

Pour mériter de passer dans la classe supérieure (tétralogie suivante), il faut commencer par comprendre que la *vraie* politique, ce n'est pas celle qui produit des discours tels que celui du *Ménéxène*, qui s'appuie sur la com' et les speechwriters plus que sur le savoir et la vérité, qui n'a cure de ce qui est *vraiment* bon pour les citoyens et n'hésite pas à les envoyer à la boucherie pour défendre les privilèges et le pouvoir des dirigeants qui les manipulent.

Mais comme à son habitude, Platon ne nous dit pas tout ça ouvertement. Il nous donne à voir et à entendre et nous laisse juges. C'est sa manière de nous tester et de vérifier nos progrès.

La sixième tétralogie : le *dialegesthai*

La sixième tétralogie s'intéresse à la « dialectique », ou plutôt, comme je l'ai déjà dit plus haut, au *dialegesthai* , c'est-à-dire à la manière de faire bon usage du langage pour arriver *dia-logos* à ce qui est au-delà (un des sens de la préposition *dia*) du langage au moyen (un autre sens de *dia*) de ce langage, sans se laisser prendre à ses pièges. Elle commence par un dialogue introductif, le *Parménide*, dont j'ai déjà parlé plus haut, qui nous avertit justement sur ce pièges en mettant en scène les errements de la pure logique, et se poursuit par une trilogie qui est la plus clairement identifiée comme telle, puisque ce sont les mêmes personnages qui reviennent dans les trois dialogues, *Théétète, Sophiste* et *Politique*, en échangeant les rôles d'un dialogue à l'autre, mais aussi en annonçant la suite à venir de l'entretien qui constituera le dialogue suivant dans le précédent.

Mais cette trilogie n'est pas seulement celle qui permet de réfléchir sur la bonne manière de faire usage de son *logos* ; en tant que « cœur » théorique de tout le programme, elle est comme une synthèse de l'ensemble des dialogues, dont elle reprend la structure en sept étapes. En effet, le *Théétète* nous fait reparcourir le chemin des cinq premières tétralogies (j'y reviendrai en présentant ce dialogue), le *Sophiste* est la clé du message central porté par la sixième tétralogie et, sans le dire trop fort, nous montre comment doit faire usage de sa raison « critique » le « philosophe » (présent en creux dans le dialogue comme antithèse du sophiste), et le *Politique* énonce les principes qui vont être mis en œuvre dans la septième tétralogie qui nous montre le philosophe-roi en action et aboutit aux *Lois*.

Au début du *Sophiste*, Socrate introduit trois qualificatifs qu'il souhaite examiner avec l'étranger d'Élée qui va prendre sa place comme meneur de jeu, « sophiste », « politique » et « philosophe ». Les commentateurs en ont déduit que Platon avait prévu d'écrire trois dialogues, un sur chacun de ces termes, mais n'en avait écrit que deux, ou que le troisième, qui se serait appelé le *Philosophe*, était perdu. Mais là encore, on a affaire à des gens qui veulent qu'on leur mette les points sur les « i », ce qui n'est justement pas la manière de faire de Platon. Je ne pense pas que Platon ait eu jamais l'intention d'écrire un dialogue appelé le *Philosophe*, même si les indications données dans le *Sophiste* et le *Politique* laissent vaguement entendre qu'après un dialogue entre Socrate et Théétète (*Théétète*), un autre entre l'étranger d'Élée et Théétète (*Sophiste*), un troisième entre l'étranger d'Élée et le jeune Socrate, camarade de Théétète et spectateur muet des deux premiers dialogues (*Politique*), un quatrième devait avoir lieu entre

© 2015 Bernard SUZANNE

les deux Socrate, le vieux et le jeune, qui aurait pu justement être le *Philosophe* supposé manquant. La première raison pour laquelle je pense que ce *Philosophe* n'était pas dans les plans de Platon, c'est qu'il n'y a pas de place pour lui dans l'organisation des dialogues que je défends ![105] Une autre raison, c'est que l'investigation du philosophe est peut-être tout simplement en creux dans celle du sophiste. C'est en tout cas ce que suggère une remarque de l'étranger d'Élée dans le *Sophiste*. On la trouve vers la fin du dialogue, lorsque l'étranger est en train de commettre son « parricide » en cherchant ce que peut vouloir dire « dire le pas étant » ou « le pas être ». Pour ce faire, il explique que de trois choses l'une : (1) ou tout se mélange avec tout, c'est-à-dire que l'on peut attribuer n'importe quel attribut à n'importe quel sujet ; (2) ou rien ne se mélange avec rien, c'est-à-dire qu'on ne peut qu'aligner des mots et montrer du doigt ce qu'ils désignent, mais rien associer comme attribut à quelque sujet que ce soit (ce qui est un peu la position de Cratyle) ; (3) ou certains mélanges sont possibles et pas d'autres, et dans ce cas, tout notre effort doit consister à déterminer quels « mélanges » (attributions) sont possibles. Pour parler de ce qui peut ou pas se mélanger, l'étranger utilise à ce point le mot « genres » (*genos* en grec, dont dérive le français « genre »), pour bien montrer que ce dont il parle, ce ne sont pas les mots qui désignent ces « genres », mais bien ce qui est désigné par ces mots. Ayant admis que seule la troisième option tenait la route (certains « mélanges » sont possibles, pas d'autres) et avant de se lancer dans une application pratique sur cinq « genres » majeurs et très généraux qui étaient de plus au cœur des débats philosophiques évoqués auparavant, l'étant, le même, l'autre, le repos et le mouvement, l'étranger a l'échange suivant avec Théétète :

« L'Étranger - *Mais quoi ? Puisque nous sommes convenus que les genres aussi ont* [leur part] *de mélange selon ces mêmes* [principes], *n'est-ce pas nécessairement au moyen d'une certaine science que se frayera un chemin à travers les discours* (dia tôn logôn) *qui se propose d'indiquer lesquels parmi les genres consonnent avec lesquels et lesquels ne s'acceptent pas les uns les autres et puis aussi s'il en est, parmi eux tous, certains d'entre eux qui les font tenir ensemble pour qu'ils soient capables de se mélanger entre eux, et au contraire dans les distinctions, si parmi les ensembles, d'autres sont cause de la distinction ?*

Théétète **-** *Comment en effet ne pas avoir besoin d'une science, et très vraisemblablement sans doute de la plus grande!*

L'Étranger - *Et maintenant donc, comment l'appellerons-nous, Théétète ?* ***Est-ce que, par Zeus ! sans nous en rendre compte, nous sommes tombés sur la science des*** **[hommes]** ***libres, et risquons-nous, en cherchant le sophiste, d'avoir d'abord trouvé le philosophe ?***

Théétète **-** *Que veux-tu dire ?*

L'Étranger **-** *Le fait de distinguer selon les genres et de ne penser ni une même espèce autre, ni un autre étant même, est-ce que nous ne disons pas que c'est* [le fait] *de la science dialectique* (tès dialektikès epistèmès) *?*

Théétète - *Oui, nous le disons.*

L'Étranger - *Eh bien, celui qui est effectivement capable de faire ça, perçoit de manière suffisamment distincte une unique idée* (idean) *s'étendant en tout* [sens] *parmi de nombreuses* [choses constituant] *chacune une unité disposée à part, et beaucoup* [d'idées] *différentes les unes des autres englobées de l'extérieur sous une seule, et d'autre part une unique* [idée] *appréhendant ensemble dans l'unité* [des choses prises] *parmi de nombreux touts, et beaucoup*

[105] On pourrait me rétorquer que justement, ça ruine ma thèse. Mais si celle-ci marche partout ailleurs et si d'autre part nous n'avons pas trace d'un dialogue de Platon nommé le *Philosophe* alors que la tradition nous a conservé tous ses autres dialogues, plus quelques apocryphes, l'argument qui prendrait appui sur un dialogue hypothétique, dont rien ne prouve qu'il ait jamais été écrit par Platon, ne serait pas très solide face aux contre-arguments que je produis. Et pour commencer, pourquoi serait-ce justement ce dialogue, dont le titre laissait présager qu'il aurait tenu une place majeure dans l'œuvre de l'auteur, qui aurait été perdu par les successeurs de Platon à l'Académie, dont tout ce que nous savons laisse penser qu'ils ont conservé religieusement les œuvres du maître pendant des siècles, ce qui explique justement qu'elles nous soient parvenues en (presque ?) totalité ?

© 2015 Bernard SUZANNE

[d'idées] *à part* [les unes des autres] *en tout* [point] *séparées ; et ça signifie savoir discerner selon le genre comment chacun peut s'associer et comment non.*

Théétète - *Absolument en effet.*

L'Étranger - *Mais alors, le* [qualificatif de] *dialectique* (to dialektikon)*, tu ne l'attribueras à personne d'autre, je suppose, qu'à celui qui philosophe authentiquement et convenablement.* »[106]

Cet échange suggère, sous forme interrogative, qu'on a trouvé le philosophe en cherchant le sophiste et que son art spécifique serait la dialectique. Cette question invite à relire tout le *Sophiste*, qui s'organise sous la forme d'une recherche de définitions du sophistes par des applications successives de la méthode de division conduisant à sept définitions, en cherchant où, à chaque fois, il serait possible de changer quelque chose pour arriver au philosophe plutôt qu'au sophiste. Et une fois encore, on se retrouve devant un exercice simplement suggéré que Platon nous laisse le soin de découvrir et de faire. Et cela conduit à une autre raison pour laquelle il n'a probablement pas écrit le *Philosophe* : si le but de tout l'ensemble des dialogues est de former des philosophes et qu'arrivé à ce point le lecteur a encore besoin qu'on lui explique ce qu'est un philosophe selon le cœur de Socrate et Platon, alors, c'est qu'il n'a rien compris, à la *République* en particulier, qui y consacre des pages et des pages, et cela ne lui servirait pas à grand-chose qu'on lui propose à ce point du parcours un *Philosophe*.[107] Et en fin de compte, dans cette perspective, le *Philosophe*, si *Philosophe* il y a, c'est l'ensemble des sept tétralogies, pas un dialogue parmi d'autres. Et le dialogue entre les deux Socrate, c'est le dialogue entre le Socrate des dialogues et le lecteur, destiné à devenir lui-même un « jeune Socrate ».

Parménide

Le prélude de cette sixième tétralogie est constitué par le *Parménide*, dont j'ai déjà eu l'occasion de parler, qui nous donne un brillant exemple des risques d'une « abstraction » poussée à l'extrême et ayant perdu tout ancrage dans le réel, qui parvient à démontrer tout et son contraire avec la même rigueur logique, donnant au passage par anticipation une leçon à Aristote le philosophe et sa chère logique. Après le « test » du *Ménéxène*, destiné à éliminer ceux qui ont été séduit par l'art oratoire dont fait montre Platon dans ce dialogue et qui prouve qu'il n'aurait pas eu à rougir devant un Périclès, un Lysias ou autre Isocrate, voici donc le « test » du *Parménide*, destiné à évincer ceux qui restent éblouis devant la virtuosité de Parménide et ne parviennent pas à voir ou est l'erreur qui fait que l'on peut parvenir à des conclusions diamétralement opposées avec la même rigueur logique aussi longtemps qu'on manie des abstractions sans les définir, ce qui permet de leur donner un sens différent d'une démonstration à l'autre (parle-t-on d'« être » dans un sens exclusivement matériel impliquant le temps et l'espace, ou d'un concept abstrait d'« être » hors du temps et de l'espace, ou d'autre chose encore, compatible avec les deux ?), et qu'on ne se soucie pas de vérifier que ce qu'on déduit est cohérent avec les résultats de l'expérience, puisqu'on est prêt à accepter aussi bien une conclusion que son contraire dans un raisonnement ultérieur.

Toute la mise en scène du dialogue est d'ailleurs faite pour nous donner des doutes sur le sérieux de ces échanges : des étrangers originaires de Clazomènes en Asie Mineure viennent en visite à Athènes, sous la conduite d'un certain Céphale (pas celui de la *République,* un autre) pour tenter de rencontrer, avec l'aide d'Adimante et Glaucon, les frères de Platon qui sont les interlocuteurs de Socrate dans la *République*, leur demi-frère Antiphon (« résonateur, répondeur »), dont ils ont entendu dire qu'il savait par cœur le récit d'un entretien qu'avaient eu jadis,

---

[106] *Sophiste*, 253b9-e5.

[107] Si les dialogues sont des ouvrages autonomes écrits sur une cinquantaine d'années par un Platon dont les opinions auraient « évolué » au fil du temps, alors on peut comprendre qu'après la remise en cause (supposée dans cette hypothèse) du *Parménide*, il ait éprouvé le besoin d'écrire un nouvel ouvrage sur sa conception du philosophe, qui aurait parallèlement évolué depuis la *République*. Mais si les dialogues forment un tout, comme je le suppose, il n'y a aucune raison de remettre en cause ce qui a été longuement développé dans les livres VI et VII de la *République*, simplement de le compléter par quelques touches, comme celle qui nous venons de lire.

© 2015 Bernard SUZANNE

il y a bien longtemps, Socrate, Parménide et Zénon, pour l'avoir entendu maintes fois raconté durant son adolescence par un dénommé Pythodore (« don de la Pythie », la prêtresse de Delphes qui transmettait les oracles d'Apollon), qui y avait lui-même assisté puisque l'entretien avait eu lieu chez lui. Et Adimante prend soin de préciser qu'Antiphon a cessé après son adolescence, de s'intéresser à la philosophie pour se consacrer à l'élevage des chevaux ! Bref, Platon nous présente une tête (Céphale) qui nous rappelle celle de la *République*, dont on a vu qu'elle était plutôt creuse, qui vient rencontrer les deux interlocuteurs de Socrate dans la *République*, non pas pour leur demander de lui raconte, à lui et à ses compagnons, telle ou telle de leurs conversations avec Socrate, par exemple celle de la *République*, mais de les conduire devant une sorte de « magnétophone » sur lequel est enregistrée depuis des lustres une conversation particulièrement abstraite à laquelle ce « répondeur » n'a pas assisté en personne mais ne connaît que par ouï-dire, alors qu'il ne s'intéresse plus depuis longtemps à ces matières (ce qui montre en passant le peu d'effet que cette conversation a eue sur lui) et se contente de réciter bêtement, sans aucun recul, cette conversation à laquelle il n'a sans doute rien compris, au style doublement indirect qui laisse plusieurs fois transparaître qu'Antiphon récite ce que Pythodore (nommément désigné) racontait que Socrate, Zénon ou Parménide disait !...

Théétète

Le *Théétète* s'ouvre sur un prologue, un dialogue direct entre Euclide de Mégare[108] et un personnage nommé Terpsion (« rassasiement, plénitude, plaisir plein de charme »), qui situe le contexte du récit d'un dialogue ancien entre Socrate et Théétète qu'ils vont écouter, et qui est le contrepoint parfait du prologue du *Parménide*. Là où tout était fait dans le *Parménide* pour nous inviter à avoir des doutes sur la fidélité du récit débité par Antiphon et sur le sérieux des intentions de ses auditeurs, tout est au contraire fait dans le prologue du *Théétète* pour nous montrer le sérieux des auditeurs et la fidélité du récit qui va leur être fait.

La scène se passe à Mégare, port proche d'Athènes sur l'isthme de Corinthe, où habite Euclide. Celui-ci rencontre Terpsion et lui raconte qu'il vient de croiser Théétète, blessé et malade et à l'article de la mort, qu'on ramenait chez lui à Athènes d'un camp militaire devant Corinthe. Euclide dit que cela lui a rappelé les propos de Socrate louant la sagesse de Théétète, qu'il avait rencontré peu avant sa mort[109], alors que celui-ci était encore adolescent, et auquel Socrate prédisait un bel avenir. Euclide ajoute que Socrate lui avait raconté cet entretien et Terpsion demande s'il peut à son tour le lui raconter. Euclide explique alors qu'il en serait bien incapable de mémoire mais que, fort heureusement, sitôt rentré chez lui après le récit de Socrate, il l'avait couché par écrit et que, par la suite, chaque fois qu'il montait à Athènes et rencontrait Socrate, il lui demandait des précisions sur tel ou tel point de la conversation et s'empressait, sitôt de retour chez lui, d'utiliser ces informations pour compléter ou amender son écrit. Et il prend la peine de préciser que, pour en faciliter la lecture, il l'a rédigé comme un dialogue en style direct, évitant ainsi les « dit-il », « répondit-il » et autres formules du style indirect qui ne font qu'alourdir le récit. En fin de compte, Euclide invite Terpsion chez lui et demande à un esclave de leur faire la lecture de l'écrit qu'il avait ainsi composé. Le reste du dialogue, en style directe, est ce récit.

Les commentateurs qui, pour la plupart, s'intéressent plus au contenu argumentatif des dialogues qu'à leur mise en scène, ne voient pas à quel point les deux prologues du *Parménide* et du *Théétète* se répondent et invitent à rapprocher les deux dialogues, et ne cherchent donc pas à en donner une explication.

La discussion rapportée implique Socrate, Théodore (« don de dieu ») de Cyrène, un géomètre et plus généralement « scientifique » renommé (ayant réellement existé et connu par

[108] Un des « élèves » de Socrate, philosophe distinct du géomètre rédacteur des *Éléments*, présent, selon le *Phédon*, à la mort de Socrate et chez qui Platon aurait séjourné un temps après la mort de Socrate.

[109] Dans les derniers mots du Théétète, on apprend que Socrate est en chemin vers le tribunal suite à l'accusation portée contre lui.

© 2015 Bernard SUZANNE

ailleurs), disciple de Protagoras, que Platon avait fréquenté, et deux élèves de Théodore, en train de suivre un de ses cours, Théétète et un jeune homme du nom de Socrate, qui restera muet dans le Théétète, mais qui prendra sa place dans la discussion du *Politique*. On apprendra dans le cours du dialogue que Théétète ressemble physiquement à Socrate, alors que le jeune Socrate lui ressemble par le nom, détail qui n'est sans doute pas anodin quand on voit que Théétète est l'interlocuteur des dialogues (*Théétète* et *Sophiste*) qui se situent au niveau des parties de la *psuchè* en prise avec le monde physique alors que le jeune Socrate l'est dans le dialogue qui se situe au niveau du *logos*.

La question qui occupe le dialogue est celle de savoir ce que peut bien être la « science » (*epistèmè*, qu'on peut aussi traduire par « savoir »). Le dialogue va en examiner successivement plusieurs définitions, qui seront toutes jugées insatisfaisantes parce que restant toutes dans le registre « physique » (ce n'est pas dit aussi clairement par Platon, mais c'est ce qu'il nous invite à comprendre).

Le dialogue se découpe en cinq parties :

- Un prologue qui nous replonge dans l'atmosphère des dialogues de la *première tétralogie*, où l'on voyait Socrate rencontrer des adolescents dans les palestres et les gymnases ;
- L'examen avec Théétète d'une première tentative de définition donnée par lui, qui assimile la science à la sensation (*aisthèsis*), c'est-à-dire à l'*image* que nos sens nous donnent du monde, et que Socrate lie immédiatement aux thèses de Protagoras, le sophiste avec lequel s'ouvre la *seconde tétralogie* ;
- Une reprise de l'examen de cette définition avec Théodore, que Socrate a un mal fou à faire prendre la défense de celui qu'il admire, Protagoras, tant ce « scientifique » répugne à entrer dans des considérations « métaphysiques » et morales,[110] qui va conduire à mettre à nu la *réalité* sous-jacente aux thèses de Protagoras et montrer que le mobilisme et le relativisme qu'il soutient sont incompatibles avec l'idée même de « science », et qui donnera lieu en son centre, et donc au centre de tout le dialogue, à une « digression » sur le portrait du « philosophe » tel que le conçoit Théodore opposé au rhéteur, qui présente le philosophe comme un doux rêveur perdu dans son ciel d'idées pures et incapable de se défendre si par malheur il est traîné devant un tribunal, allusion à peine voilée au procès de Socrate que nous relate la *troisième tétralogie* ;
- L'examen avec Théétète d'une nouvelle définition proposée par lui qui définit la science comme opinion droite, après un transition dans laquelle Socrate introduit la *psuchè* comme siège de l'opinion, seule susceptible d'accéder à la vérité, examen qui, comme la *quatrième tétralogie*, s'interroge sur la nature que doit posséder la *psuchè* pour que soit possible une opinion fausse et conclut que l'opinion (droite ou pas) est affaire de persuasion, pas de savoir ;
- L'examen, toujours avec Théétète, d'une version amendée de la définition précédente, qui suggère que la science serait l'opinion droite accompagnée de *logos* (c'est-à-dire justifiée par le raisonnement), qui s'intéresse donc, comme la *cinquième tétralogie*, au *logos*, mais qui échoue du fait de la compréhension limitée du *logos* qui y est proposée, successivement l'expression sonore (le niveau zéro du *logos*, celui de la parole), l'énumération des parties (un *logos* purement descriptif qui ne mène à rien puisque la connaissance d'une chose supposerait la connaissance préalable de ses parties et ainsi *ad infinitum*), et enfin la définition par la mise en évidence de la différence spécifique (une critique anticipée de le définition telle que conçue par Aristote qui, comme j'ai déjà eu l'occasion de le dire, ne fait que tenter de définir une chose par référence à d'autres, pas nécessairement mieux connues et conduit donc elle aussi, à une régression à l'infini).

[110] On peut penser ici à ce que disait Socrate dans l'analogie de la ligne à propos des géomètres qui refusent de « rendre raison (*logon didonai*) » de leurs « fondements (*hupotheseis*) » (cf. la section « Les points d'appui (*hupotheseis*) du raisonnement », page 40).

© 2015 Bernard SUZANNE

Comme je l'ai suggéré au fil de ce résumé, la structure du *Théétète* reproduit la structure des cinq premières tétralogies, ce qui confirme ce que j'avais dit en présentant cette trilogie, savoir, qu'elle est un résumé en raccourci de l'ensemble des sept tétralogies.

Mais l'art de Platon ne s'arrête pas là, car on peut montrer que le prologue du *Théétète* (la première partie dans le plan ci-dessus), est elle-même structurée en cinq parties qui reproduisent le même schéma de progression : le prologue au prologue, entre Euclide et Terpsion, sert d'introduction au dialogue tout entier en présentant l'homme qui sera l'objet de tout le dialogue, Théétète, au soir de sa vie, et dont on va rapporter un entretien avec Socrate lorsqu'il était adolescent, tout comme la première tétralogie nous présentait Alcibiade adolescent s'entretenant avec Socrate pour nous amener à nous demander comment il aurait pu devenir un *philosophos anèr* ; un échange entre Socrate et Théodore leur permet de confronter leurs *opinions* sur Théétète et de disserter sur l'*apparence* de celui-ci (c'est là qu'on apprend qu'il ressemble physiquement à Socrate), sur l'*image* qu'en donne Théodore dans ses propos sur lui ; vient ensuite une *mise à l'épreuve* de Théétète par Socrate sur un problème de mathématiques qui lui permet de montrer *en actes* ce qu'il vaut ; Socrate se présente ensuite comme accoucheur de *psuchai* et propose de mettre à l'épreuve la *psuchè* de Théétète en voyant ce dont elle est capable d'accoucher ; et tout le corps du dialogue ensuite n'est autre que le *logos* dont « accouche » Théétète et que va devoir juger Socrate.

Le schéma qui se reproduit à chaque fois est le même : (1) mise en place du contexte, (2) examen des apparences, des images, des illusions, (3) épreuve des faits, des actes, de l'expérience concrète dans le temps et l'espace, (4) entrée en scène de la *psuchè*, (5) intervention du *logos*, qui se complète dans le schéma complet par (6) point de vue critique et (7) conclusion sous forme de programme d'action.

Le *Théétète* se termine sur un rendez-vous donné par Socrate à Théétète pour le lendemain matin pour continuer la discussion, Socrate étant obligé de quitter ses interlocuteurs pour aller au tribunal. Dans le cours du dialogue, Socrate a eu l'occasion de mentionner plusieurs fois Parménide en le présentant comme le seul penseur ou presque à avoir pris le contrepied du mobilisme universel introduit par Héraclite (tout est en perpétuel « écoulement », « on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve ») qu'il identifie comme la source des théories relativistes de Protagoras. Dans la dernière mention qu'il en fait, dans sa discussion avec Théodore qui constitue la partie centrale du *Théétète*, Socrate exprime tout le respect qu'il a pour ce penseur redoutable, faisant référence à une rencontre dans sa jeunesse avec lui, qui n'est autre que celle qui est racontée dans le *Parménide*, et suggère de remettre à plus tard l'examen de sa doctrine plutôt que de la traiter à la va-vite en incidente dans la discussion en cours ou de perdre de vue le sujet initial (qu'est la science ?) si on lui accorde maintenant le temps et l'attention qui lui sont dus.[111] Le dialogue qui suit, le *Sophiste* est cet examen de la doctrine de Parménide qui va résulter en un « parricide ».

Le Sophiste

Le *Sophiste* et le *Politique* sont les dialogues qui racontent la suite, le lendemain, de la discussion relatée dans le *Théétète*. Cette suite fait intervenir un nouveau personnage, introduit par Théodore au début du *Sophiste*[112] comme un étranger venu d'Élée, en Italie, la patrie de Parménide et Zénon, dont il est dit, selon les manuscrits, soit « compagnon » (*hetairon*), soit « différent » (*heteron*), ma préférence allant à cette seconde leçon. Théodore ne donne pas son nom, et il restera anonyme jusqu'à la fin, mais le présente comme *mala andra philosophon* (« au plus haut point homme philosophe »), expression dans laquelle on retrouve les mots *philosophos anèr* (inversés et à l'accusatif *andra philosophon*) dont j'ai dit qu'ils étaient sous-jacents à la première tétralogie (*philia* thème du *Lysis*, *andreia* thème du *Lachès*, *sophia/sôphrosunè* thème

111 *Théétète*, 183e3-184b1.
112 *Sophiste*, 216a1-4.

© 2015 Bernard SUZANNE

du *Charmide*). Socrate lui répond que, si c'est vrai, Théodore leur amène sans le savoir, non un étranger, mais un dieu (allusion discrète au nom de Théodore, qui signifie « don de dieu »), à quoi Théodore rétorque qu'il n'est sans doute pas dieu (*theos*), mais divin (*theios*), comme tous les philosophes le sont pour lui.

Socrate demande alors à l'étranger de lui donner son opinion et celle de ses concitoyens sur trois types de personnages, le sophiste, le politique et le philosophe, s'ils ne font qu'un, ou deux ou trois genres distincts. L'étranger accepte volontiers d'exposer son opinion sur ces questions sous forme dialoguée, et, invité par Socrate à se choisir un interlocuteur parmi les jeunes gens présents, propose à Théétète, avec lequel il s'était déjà entretenu en venant au rendez-vous de Socrate, de jouer ce rôle dans un premier temps. Une allusion de Socrate, dans le cours de cet échange, à l'entretien relaté dans le *Parménide* nous invite à comparer la manière dont Parménide avait choisi son interlocuteur, le jeune Aristote (celui qui, étant le plus jeune, lui causera le moins de tracas[113]), et la manière dont son compatriote choisit le sien (quelqu'un dont il a déjà pu se rende compte qu'il pourra contribuer activement à la progression du raisonnement[114]).

C'est donc à propos du sophiste qu'est menée la première investigation. L'étranger va le faire en cherchant successivement plusieurs définitions possibles du sophiste par la méthode dite des divisions : on part d'un concept très général qu'on divise en deux, on choisit l'une des deux parties qu'on divise à son tour en deux, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on ait atteint ce que l'on cherche. Pour donner un exemple de sa méthode, l'étranger propose de définir le pêcheur à la ligne en partant de l'idée qu'il pratique une technique et que toutes les techniques sont soit de production, soit d'acquisition. Au final, il arrive à la définition de la pêche à la ligne comme acquisition (par opposition à production) par appropriation (et non pas échange) par capture subreptice (et non pas lutte) d'êtres animés (et non pas inanimés) nageurs (au sens large incluant le vol, par opposition à marcheurs) dans l'eau (par opposition à dans l'air) en frappant la proie (plutôt qu'en utilisant des clôtures comme des filets) de jour (et non pas de nuit avec des feux) à l'aide d'un outil métallique (hameçon ou trident) utilisé pour frapper de bas en haut (hameçon par opposition à trident, utilisé en frappant de haut en bas) ! Il y a bien sûr de l'humour dans tout cet exercice et dans ce qui va suivre sur le sophiste, qui est une manière de ridiculiser ceux-ci dans leurs prétentions de savoir.

En ce qui concerne le sophiste, l'étranger va en proposer successivement sept (toujours ce même chiffre !) définitions regroupées (oh surprise !) en cinq plus une plus une : cinq qui font la chasse au sophiste dans le domaine des techniques d'acquisition, une qui le cherche dans les arts critiques et une dernière qui le cherche du côté des arts de production (on retrouve un schéma voisin de celui que j'ai mis en évidence dans mon commentaire du *Théétète*). Les six premières définitions sont encore dans le registre comique et sont parcourues assez rapidement, même si la sixième, clairement séparée des cinq premières par le fait qu'elle ne prend pas le même point de départ (on n'est plus dans l'acquisition, mais dans la séparation/distinction) et arrive à un résultat qui ne satisfait pas totalement les interlocuteurs (c'est au lecteur à être « critique » à son égard !), est plus sérieuse que les cinq autres. C'est seulement avec la dernière, dont l'examen occupe la plus grosse partie du dialogue et conduit au « parricide », que les choses deviennent sérieuses.

La coupure est marquée, avant la recherche de la septième définition, par une pause où sont résumées les six premières définitions : le sophiste est (1) chasseur de jeunes gens riches en échange d'un salaire, (2) marchand de connaissances à l'usage de la *psuchè*, (3) détaillant de ces mêmes marchandises, (4) fabriquant des connaissances qu'il vend, (5) athlète dans les combat au moyen du *logos* spécialiste des disputes éristiques, (6) purificateur de *psuchai* en les

[113] *Parménide*, 137b6-8.
[114] *Sophiste*, 218a1-3.

© 2015 Bernard SUZANNE

débarrassant des opinions qui l'entravent dans l'acquisition des connaissances (définition dont l'étranger qui la mentionne rappelle qu'elle est sujette à caution).[115]

La septième définition présente le sophiste comme producteur (par opposition à son rôle d'acquéreur dans les cinq premières définitions) de fantasmes/illusions/images humaines et non divines au moyen de *logoi* destinés à étonner. Elle débute en évoquant les arts d'imitation, ce qui conduit à se poser la question de ce qu'est l'imitation, qui débouche sur la possibilité de l'opinion fausse et de la possibilité de dire ce qui n'est pas, et conduit au « parricide » envers Parménide, nécessaire pour expliquer la possibilité du discours faux, spécialité des sophistes. J'ai déjà parlé auparavant[116] de toute la problématique de l'être qui est sous-jacente à cette discussion et je n'y reviens pas.

Le Politique

Le *Politique* est explicitement la suite du *Sophiste*, comme le montre son prologue, qui réunit les mêmes personnages, Socrate, Théodore, l'étranger d'Élée, Théétète et le jeune Socrate et qui multiplie les rappels et les références au contexte du *Sophiste*. Les premiers échanges rappellent qu'il reste deux sujets à traiter, le politique et le philosophe, l'étranger demande s'il doit continuer à dialoguer avec Théétète ou doit changer d'interlocuteur, Socrate rappelle sa ressemblance physique avec Théétète, déjà évoquée au début du *Théétète*, et son identité de nom avec le jeune Socrate, et c'est finalement ce dernier à qui il est demandé de remplacer Théétète comme interlocuteur de l'étranger, pour permettre à son camarade de se reposer, non sans que Socrate déclare que son tour viendra d'interroger son homonyme. Et le choix est fait de traiter d'abord le politique, laissant le philosophe pour plus tard.

Le *Politique* est, avec la *République* et les *Lois*, l'un des trois dialogues traitant explicitement et pas seulement par allusions de matières politiques et institutionnelles. Mais chacun le fait dans une perspective différente. La *République*, au centre logique du parcours, comme on l'a déjà vu, s'intéresse à la perfection de la *psuchè* humaine et met en évidence que, l'homme étant par nature un animal destiné à vivre en société, et qu'il est jusqu'à un certain point le produit de la cité/société dans laquelle il est élevé, il est impossible de traiter de l'idéal de justice qui constitue la perfection de l'*anthrôpos* en cette vie (harmonie intérieure de la *psuchè* sous la conduite du *logos* comme condition préalable de l'harmonie sociale dans la cité) sans se situer dans le contexte politique qui est le sien et d'examiner quel est le contexte politique susceptible, au moins théoriquement, de permettre à une *psuchè* qui en a les potentialités d'arriver à l'excellence la plus haute. Les *Lois*, au terme du parcours, constituent un exemple situé dans le temps et l'espace, même s'il reste encore théorique, du travail que doit accomplir un législateur digne de ce nom. Entre les deux, au terme de la trilogie critique, le *Politique* s'intéresse aux qualités plus spécifiques que doit avoir un bon gouvernant en tant qu'homme (ou femme) d'action, et non plus seulement de théoricien possédant un savoir spécifique sur les *anthrôpoi* qu'il sera amené à diriger.

Le fait que Socrate ait suggéré dans la *République* que les philosophes devaient devenir gouvernants, ou les gouvernants philosophes ne veut pas dire en effet que ces deux qualifications sont synonymes. Même si elles se trouvent réunies à un moment donné dans la même personne, elles le qualifient de deux points de vue distincts, ce qui justifie qu'on les investigue séparément. Le fait d'être philosophe traduit un type de connaissances et des modes d'appréhension du réel, alors que le fait d'être politique traduit des qualités dans l'action au service de la cité. C'est d'ailleurs ce que laisse entendre le début du dialogue, où l'étranger va reprendre la méthode de divisions pour tenter de donner une définition du politique, en partant cette fois justement d'une division des sciences (*epistèmè*, et non plus *technè*, « art/technique », comme dans le cas du *Sophiste*) en sciences pratiques, orientées vers des productions concrètes, et sciences *gnôstikai* (« relatives à la connaissance, cognitive »), orientées vers la connaissance

[115] *Sophiste*, 231c9-e8.
[116] Voir en particulier la section intitulée « Être, oui, mais quoi ? », page 25.

© 2015 Bernard SUZANNE

pure.[117] Et si l'étranger cherche le politique du côté des sciences cognitives, c'est pour aussitôt distinguer celles qui se contentent de porter des jugements (*kritikè*) sans en chercher d'applications pratiques de celles qui en tirent des règles d'action en donnant des ordres (*epitaktikè*)[118] et chercher le politique du côté des donneurs d'ordres, c'est-à-dire de ceux qui utilisent leur savoir pour diriger l'action.

Mais, contrairement au *Sophiste*, le *Politique* abandonne vite la méthode des divisions, après avoir trouvé une première définition du politique en tant que pasteur d'hommes par un cheminement pour le moins alambiqué et non dénué d'humour, en en faisant aussitôt une critique partant de la constatation que le cas des hommes est différent de celui de tous les autres animaux en ce que, pour les autres animaux, c'est bien le pasteur qui s'occupe de tout, alors que, dans le cas des hommes, les multiples tâches requises pour en prendre soin sont partagées entre une multitude de fonctions spécialisées qui, chacune, pourrait revendiquer le titre de pasteur d'hommes. Sous-jacente à cette critique est le fait que le pasteur est un membre du troupeau, de la même espèce que les animaux d'un troupeau dans lequel chacun assume une part du travail « pastoral », ce qui change tout. Quoi qu'il en soit, le problème est maintenant de distinguer le véritable pasteur de tous les prétendants qui sont en concurrence avec lui.

Pour avancer dans la réflexion critique, l'étranger propose alors une sorte de récréation[119] éducative au moyen d'un mythe, qu'il fabrique de toutes pièces pour les besoins de la cause par assemblage de bouts de mythes connus par ailleurs[120] : le mythe d'Atrée et de Thyeste, les deux frères ennemis qui mobilisent les dieux dans leur querelle, le mythe de l'âge d'or de Cronos, et le mythe des hommes nés de la terre. Dans les autres dialogues, lorsque Socrate utilise un mythe, c'est en général à la fin du dialogue, pour faire passer un message que la raison seule ne peut pas formuler adéquatement, surtout quand il s'agit d'en convaincre non seulement la raison, mais aussi les « tripes » (puisque la raison doit apaiser les deux autres parties de la *psuchè*). Ici, le mythe arrive dans la première partie du dialogue et tout laisse penser qu'il est en même temps une critique de l'utilisation abusive des mythes, qui nous donnent une fausse image de dieux pires que les hommes ou nous font rêver à un paradis perdu ou les dieux prenaient soin de nous. Évoquant l'âge d'or de Cronos, où les hommes avaient tout à leur disposition sans rien avoir à faire, l'étranger fait remarquer que, si ces hommes n'en profitaient pas pour philosopher, c'est-à-dire pour faire usage de leur raison, ils n'étaient en rien différents des autres animaux. Et tout le mythe vise à nous faire comprendre qu'il ne faut pas compter sur les dieux, qui, eux, seraient par rapport à nous comme des pasteurs humains par rapport à des troupeaux d'animaux, c'est-à-dire d'une autre race que les animaux du troupeau, pour s'occuper des affaires des hommes, mais que nous ne devons compter que sur nous et sur le cadeau « divin » que constitue notre raison.

Une fois la récréation par le mythe terminée, on revient au *logos* avec le paradigme du tissage, pour faire du politique un royal tisserand chargé de combiner le plus harmonieusement possible et pour le plus grand bien de tous les caractères et les compétences complémentaires de ses « sujets » comme le tisserand entremêle les fils de trame et les fils de chaîne. Ce paradigme permet aussi de distinguer le tisserand de tous les auxiliaires qui contribuent à son action, éleveurs de moutons, tondeurs, fileurs de laine, teinturiers, fabricants d'outils divers requis pour le tissage, etc., et de transposer cette distinction au cas du politique.

Au milieu du dialogue, une fois encore, on trouve une sorte de parenthèse qui est pourtant centrale, c'est le cas de le dire, à la réflexion, et qui tourne autour de la notion de « juste mesure », renvoyant à l'art de trouver le juste milieu entre déficience et démesure.

---

[117] *Politique*, 258e4-5.
[118] *Politique*, 260b3-5.
[119] En grec *paidia*, mot qui ne diffère du mot *paideia*, qui signifie « éducation » que par un epsilon, au sens propre ! Les deux mots sont dérivés de la racine *pais* qui signifie « enfant ». La *paidia* c'est au sens premier les jeux d'enfants, alors que la *paideia* c'est l'activité qui permet à un enfant de devenir un adulte par l'éducation.
[120] Le procédé n'est pas sans rappeler la manière dont Aspasie, dans le *Ménéxène*, disait avoir composé son oraison funèbre.

© 2015 Bernard SUZANNE

L'étranger définit ensuite le régime idéal comme celui où un homme sage et bon gouverne la cité directement pour en rendre les habitants meilleurs. Faute de pouvoir trouver un tel homme, il faut se rabattre sur un régime fondé sur les lois. L'étranger distingue alors trois types de gouvernements, en fonction du nombre de dirigeants, divisant ensuite en deux les deux premiers selon que le régime est fondé sur les lois ou se passe de lois (ou les méprise et ne les respecte pas) : si un seul gouverne, on a la royauté si le régime respecte les lois ou la tyrannie dans le cas contraire, si un petit nombre gouverne, on a l'aristocratie si le régime respecte les lois, l'oligarchie dans le cas contraire, et si le grand nombre gouverne, qu'il le fasse avec ou sans lois, on parle de démocratie. L'étranger ajoute que le régime d'un seul sous de bonnes lois est le meilleur (royauté), mais le pire si le dirigeant ne respecte plus les lois (tyrannie), que les régimes dirigés par un petit nombre sont intermédiaires en bien (aristocratie) comme en mal (oligarchie), et que le gouvernement par le grand nombre est sans force pour faire le bien ou le mal du fait que le pouvoir est morcelé et partagé entre un grand nombre de personnes, ce qui en fait le pire des gouvernements respectant la loi, mais le meilleur (ou le moins mauvais) des gouvernements ne la respectant pas.[121]

La septième tétralogie : le retour dans la caverne

Reste pour finir à examiner la septième et dernière tétralogie, celle qui détaille la mission dans le monde du « philosophe-roi » qu'aurait pu être Alcibiade s'il avait su tirer parti de ses rencontres avec Socrate.

Philèbe

Le prélude de cette tétralogie est le *Philèbe*, qui nous fait réfléchir sur ce qui constitue le bien *de l'homme*, la vie bonne *pour l'homme*, qui devrait constituer l'objectif de tout gouvernant, et de chacun pour soi à son niveau, et nous suggère, comme on pouvait s'y attendre après la lecture de la *République*, que cette vie ne peut être le triomphe d'une des parties de l'âme, fut-elle le *logos*, sur les autres, mais qu'elle consiste en un mélange qui doit faire sa « juste » part à chacune des composante de l'âme, à chacune des dimensions de l'homme.

Timée

Le *Timée* nous met en présence de quatre personnes qui se retrouvent comme convenu le lendemain d'une précédente conversation à laquelle nous, lecteur, n'avons pas assisté. Les personnes en question sont, outre Socrate,

- Timée (« Honneur »), originaire de la ville de Locres, en Italie du sud, où, nous dira Socrate dans le cours du prologue, homme de haute naissance et de grande fortune, et de plus n'ayant rien à envier à personne dans tous les domaines de la philosophie, il a occupé les plus hautes charges ;
- Critias (« Discernement »), parent de Platon, celui-là même qui deviendra l'un des meneurs du gouvernement sanguinaire des Trente Tyrans à la fin de la guerre du Péloponnèse, que l'on compte aussi au nombre des Sophistes et dont il nous reste quelques fragments d'écrits, dont un dans lequel il explique que c'est un homme astucieux qui inventa les dieux qui voient tout ce qui se passe pour obliger les hommes à respecter les lois même lorsque personne ne les voyaient, de crainte de leur châtiment ;
- Hermocrate (« Pouvoir d'Hermès »), le général syracusain qui défit l'expédition athénienne en Sicile voulue par Alcibiade et laissée sous le commandement de Nicias lorsqu'Alcibiade, condamné à mort par contumace à Athènes, passa à Sparte.

On apprend au début du dialogue qu'un quatrième interlocuteur de Socrate dans la conversation de la veille, dont on ne nous dit pas le nom, est absent aujourd'hui pour cause d'*astheneia* (étymologiquement « manque de force », c'est-à-dire « faiblesse, maladie »). Vu le contexte, il

[121] *Politique*, 302c-303b.

© 2015 Bernard SUZANNE

n'est pas interdit de penser que cet absent pouvait être Alcibiade, que l'on voit dans le *Protagoras* en compagnie de Critias justement, et dont Platon avait fait, comme je l'ai dit, l'anti-héros du cycle des dialogues : c'est lui qui ouvre le cycle, mais il nous dit lui-même, ivre, dans son discours du *Banquet*, que, malgré toute l'admiration qu'il a pour Socrate, il n'est pas capable de suivre ses conseils et de résister à ses propres démons.

Quoi qu'il en soit, le prologue nous apprend que la conversation de la veille, qui a pris place lors de la fête des Panathénées, a été l'occasion pour Socrate de développer des thèses similaires à celles qu'il développe dans le *République*, qu'il fait résumer à Timée. Il explique que c'est maintenant au tour de ses interlocuteurs de lui offrir en retour un festin de discours en animant en paroles les citoyens imaginés la veille pour les montrer en action dans une guerre juste. Hermocrate lui répond que, de retour la veille chez Critias, où il est hébergé avec Timée, leur hôte leur a proposé d'utiliser une histoire qu'il tenait de son grand-père, qui la lui avait racontée sur ses vieux jours quand lui n'avait encore que dix ans, histoire que son grand-père tenait lui-même de son père, ami de Solon, et que Solon avait entendu raconter par des prêtres égyptiens lors d'un de ses voyages dans cette contrée. Si je prends le temps de donner quelques détails sur les sources de cette histoire, c'est parce qu'ils sont finalement plus important pour comprendre l'objectif de Platon dans cette ultime trilogie que l'histoire elle-même, qui n'est autre que l'histoire de l'Atlantide, inventée par Platon pour les besoins de son projet.

Critias explique en effet que cette histoire, qui raconte une guerre entre Athènes et la population de l'île d'Atlantide, finalement engloutie dans les flots, dans un lointain passé dont même les Athéniens auraient perdu la mémoire et dont seuls des prêtres égyptiens auraient conservé la trace, va permettre de voir, non pas dans le présent ou le futur, mais dans un passé immémorial, une cité telle que la rêve Socrate en pleine action et s'apercevoir ainsi que ça n'a pas empêché le monde de retomber dans ses errements. En d'autres termes, Critias cherche à désamorcer les idées « révolutionnaires » de Socrate en lui laissant entendre qu'il n'a rien inventé, que ça a déjà été essayé et que ça a mené à la catastrophe ! Critias va même jusqu'à accuser Solon, l'un des législateurs les plus respectés d'Athènes, d'avoir perdu son temps en gérant les affaires de sa cité, alors qu'il aurait pu devenir plus illustre encore qu'Homère s'il avait utilisé ses talents de poète à transcrire cette histoire qu'il tenait des prêtres égyptiens dans une épopée similaire à celles d'Homère.

Bref, Platon se donne beaucoup de mal pour nous montrer un Critias en train d'inventer de toutes pièces un nouveau mythe fondateur pour mieux exploiter ses concitoyens, la victoire d'Athènes sur une Atlantide imaginaire dont la description qu'il en donnera fait penser à une sorte de Perse relocalisée du côté de la Sicile sous un nom d'emprunt qui évoque Atlas, l'homme qui se croyait capable de soutenir la terre sans l'aide des dieux, qui en fut justement le premier roi dans le mythe inventé par Critias. Et le luxe de détails qu'il donne sur la transmission de l'histoire nous rappelle, en plus compliqué et invraisemblable encore, la transmission du récit de l'entretien entre Socrate et Parménide au début du *Parménide*.

Il est finalement convenu que Timée parlera le premier pour décrire l'origine du monde et la nature de l'homme, puis que Critias prendra le relais avec son histoire en présentant les citoyens du temps passé comme les Athéniens d'aujourd'hui, avant qu'Hermocrate à son tour prenne la parole, sans qu'on précise sur quoi il parlera.

Toute cette présentation montre les liens étroits qui existent entre le *Timée* et le *Critias*, qui en est la continuation, et laissent espérer une trilogie *Timée, Critias, Hermocrate*. Or, si le *Timée* est un dialogue achevé, Le *Critias* se présente comme un dialogue interrompu au beau milieu d'une phrase et nous n'avons pas connaissance d'un dialogue appelé *Hermocrate*. Après quelques indications complémentaires sur le *Timée* proprement dit (je n'ai pour l'instant parlé que du prologue), j'expliquerai, en parlant du *Critias*, le sens de tout cela dans l'architecture du cycle des dialogues de Platon et on verra alors qu'il ne nous manque rien de ses écrits.

Le reste du *Timée* est un long monologue qui nous présente toute la *physique* de l'époque dans un récit que Timée qualifie lui-même en introduction de *mythe* vraisemblable en invoquant

© 2015 Bernard SUZANNE

les limitations de la nature humaine (*phusin anthrôpinèn*) pour expliquer qu'il faille s'en contenter. Timée, au contraire de Critias, ne fait pas mystère du fait que son histoire n'est qu'un « mythe » et se donne seulement pour objectif de le faire aussi cohérent que possible avec les donnée de l'expérience (c'est ça que veut dire « vraisemblable ») : on peut constater que l'univers est régi par des lois (les chiens ne font pas des chats, les hommes ne naissent pas adultes et en armes de la terre, les astres du ciel ont un mouvement bien réglé, etc.), et on va essayer d'*imaginer* comment tout cela est possible et comment et par qui cet univers ordonné et tout ce qu'il contient ont pu être « créés », dans l'idée que ce « mythe » pourra peut-être nous donner des idées pour la tâche qui est la nôtre, ordonner par des lois des cités qui nous permettent de vivre le plus heureux possible ensemble, puisque tel est notre lot.

Ce mythe ne nous offre pas moins ce qu'on peut considérer comme le premier modèle mathématique de l'univers, un modèle qui construit toute la matière, et donc tout le monde sensible à partir de triangles élémentaires. Ce modèle fait rire aujourd'hui et n'a plus aucune pertinence « scientifique » dans son contenu, mais au moins, au contraire de beaucoup de nos savants actuels qui prennent au sérieux leurs « modèles », son auteur, Platon, était parfaitement conscient du fait qu'il n'était qu'un « mythe » et non pas une représentation parfaitement adéquate de la réalité. Par ailleurs, Platon n'avait pas, en élaborant ce modèle, les mêmes objectifs que nos savants modernes : eux veulent agir sur la matière, fabriquer des bombes atomiques, recoder les gènes des plantes et des animaux, voire des hommes, explorer, voire envahir, l'univers, alors que Platon cherchait à améliorer la *psuchè* des hommes et à leur permettre d'être plus heureux. Son mythe n'est pas destiné à nous aider à agir, en bien ou ne mal, sur le monde et la matière, mais à nous proposer un modèle d'ordre (*kosmos*) pour nous servir d'exemple dans notre travail de mise en ordre de nos cités. On notera simplement que, dans ce modèle, ce qui est à l'origine, ce sont des *formes*, pas la matière, des triangles, la forme la plus élémentaire de figure plane combinable (les cercles ne s'assemblent pas entre eux sans laisser de vide), et il fait attention de choisir deux types de triangles élémentaires (demi-triangle équilatéral et demi carré), qui sont tous deux des triangles rectangles dont un côté est incommensurable avec les deux autres, c'est-à-dire qui font intervenir une grandeur *alogon*, comme on l'a vu à propos de l'expérience avec l'esclave dans le *Ménon*, $\sqrt{3}$ dans un cas, $\sqrt{2}$ dans l'autre, comme pour nous indiquer que, dès l'origine, il y a une part d'irrationnel dans la nature, mais qu'elle n'est pas complètement incompatible avec l'harmonie : tous les volumes que Timée compose par assemblage de ces triangles élémentaires pour en faire les « atomes » des quatre éléments, terre (état solide), eau (état liquide), air (état gazeux) et feu (énergie), sont des solides réguliers.

Dans ce mythe, Platon nous suggère quatre compréhensions de l'*anthrôpos*, quatre « idées » de l'Homme, que je présente ici dans l'ordre inverse de celui dans lequel Timée les introduit, en allant du point de vue le plus matériel au plus abstrait :

- La vision la plus matérielle est celle du physicien, pour laquelle l'homme n'est qu'un assemblage particulier de matière, cette matière dont la « forme » ultime est celle des triangles élémentaires, et cette « forme » est la même pour tous les éléments du monde sensible ; on peut rapprocher cette « forme » de l'homme, qui lui est commune avec tout le reste, de la cause matérielle d'Aristote.
- Vient ensuite la vision du biologiste, qui nous est présentée dans le mythe de Timée dans le récit de l'élaboration du « plan » de l'homme par les dieux subalternes auquel le démiurge responsable unique de toute la création de l'univers sensible confie la *psuchè* humaine qu'il a préalablement fabriqué lui-même ; le récit nous explique comment ces dieux subalternes conçoivent l'*anthrôpos* avec une tête ronde pour héberger cette *psuchè* et ce qui justifie ensuite, pour permettre à cette *psuchè* de jouer son rôle, toute l'organisation du corps humain : les organes des sens pour l'alimenter en données, les boyaux pour la nourrir, les jambes pour lui permettre de se mouvoir, etc. ; ce que font ces dieux, ce ne sont pas des

© 2015 Bernard SUZANNE

hommes individuels, mais le « plan », la « forme » organique de l'homme, dans une perspective que l'on peut rapprocher de la cause formelle d'Aristote (l'homme se définit alors comme le réceptacle d'une *psuchè* (ici uniquement la partie rationnelle de l'âme tripartite de la *République*, la partie douée de *logos*, la seule qui ait une origine « divine ») dans un corps dont la forme visible est définie par les dieux subalternes en fonction du rôle que doit jouer chaque partie au service de la *psuchè* pensante et douée de raison).

- Une troisième compréhension de l'*anthrôpos*, c'est celle du psychologue qui ne s'intéresse qu'à sa *psuchè*, et elle nous est présentée par Timée dans sa description de la fabrication de cette *psuchè* humaine par le démiurge créateur de l'univers à partir de résidus de la fabrication d'une *psuchè* du monde, à partir de trois composants, le même (identité), l'autre (altérité) et le mélange (composition) ; on est là au niveau de la cause motrice d'Aristote, puisque l'« âme », c'est ce qui « anime » un corps et lui donne le mouvement (et c'est bien ainsi que Socrate définit la *psuchè* dans le mythe du *Phèdre*).
- Là où ça devient intéressant, c'est avec la quatrième compréhension de la notion de « forme » de l'*anthrôpos*, qui nous est proposée, non pas dans le mythe de Timée, mais *avant*, dans le prologue du dialogue, dans ce rappel d'une conversation de la veille dans laquelle ont été discutées des idées qui sont à l'évidence celles débattues dans la *République*. Mais, comme on a pu s'en rendre compte dans la présentation que j'en ai faite, tout est fait pour nous faire comprendre que cette conversation de la veille n'est pas celle racontée dans la *République* : les interlocuteurs ne sont pas les mêmes, ni le lieu (on est à Athènes, pas au Pirée), les dates ne coïncident pas, car le *Timée* place la conversation évoquée au moment d'une fête différente de celle qui avait été l'occasion des discussions relatées dans le *République*. Bref, ce sont les mêmes *idées*, mais pas le même contexte spatio-temporel. Et c'est précisément ça que veut nous faire percevoir Platon : ce que doit évoquer pour nous ce rappel, c'est bien l'idéal de justice proposé par Socrate dans la *République* comme idéal de l'*anthrôpos* en cette vie, mais *seulement* en tant qu'*idéal*, détaché de tout contexte particulier. C'est la *fin* (*telos* en grec) de l'*anthrôpos*, ce qu'Aristote appellera cause finale, et, à ce titre, elle est hors du temps et de l'espace. Elle est présente dès l'origine (dès le début du dialogue), avant la création du temps, décrite dans le mythe de Timée, qui en fait une image mobile de l'éternité (ce qui est premier, c'est l'éternité, qui n'est donc pas le temps infiniment continué ; c'est le temps qui se définit par rapport à l'éternité, pas l'éternité en termes de temps). Cette compréhension de l'*anthrôpos* est celle du philosophe dialecticien appelé de ses vœux par Socrate, et elle est indispensable à qui veut gouverner ses semblables, puisque la fonction première du gouvernant est de leur permettre d'atteindre leur *telos* (« fin »).

Critias

Le Critias est donc la suite inachevée du Timée, dans laquelle Critias reprend en détail le récit annoncé dans le prologue du Timée, l'histoire de l'Atlantide. Notons que c'est là l'origine de ce mythe, dont on ne trouve aucune trace dans des textes antérieurs à Platon. C'est manifestement une création sortie de l'esprit de Platon, même s'il a pu s'inspirer ici ou là de récits et légendes ayant cours à son époque.

Critias donc, au contraire de Timée, cherche à faire prendre pour une histoire vraie un mythe qu'il invente pour les besoins de la cause et dont rien ne permet de contrôler la véracité puisqu'il a pris soin d'annoncer dès le prologue du *Timée* que l'Atlantide avait été engloutie dans la mer en un jour. Et, pour mieux camper le personnage, dans le prologue du *Critias*, qui sert de transition entre les deux récits, Platon nous présente Critias commentant le discours que vient d'achever Timée et demandant l'indulgence des auditeurs pour celui que lui va maintenant entreprendre en disant en gros que Timée avait la partie facile car parler des dieux devant des hommes qui ne peuvent les voir n'est pas bien difficile alors que parler des hommes à d'autres hommes est une autre paire de manches et en concluant sur cette phrase ambiguë : « *car au*

© 2015 Bernard SUZANNE

sujet des dieux, nous savons à quoi nous en tenir ! »,[122] c'est-à-dire probablement dans son esprit, « Nous autres, gens cultivés et politiciens aguerris, nous savons bien que les dieux n'existent pas (mais qu'ils nous sont bien utiles pour contrôler nos concitoyens) ! ».

L'important dans ce dialogue n'est pas tant le bout d'histoire de l'Atlantide que nous raconte Critias que le nom du dialogue et son inachèvement, que je pense délibéré de la part de Platon et dont il nous reste à trouver la signification.

Critias, comme je l'ai déjà dit, n'est pas un personnage inventé par Platon, mais un de ses parents tout ce qu'il y a de plus réel. Mais, si ce n'est pas lui qui a inventé son nom, dérivé de *krisis*, qui signifie « tri, choix, jugement, discernement », c'est lui qui a choisi de faire de celui qui a sans doute joué le plus grand rôle dans la formation de son sentiment de rejet à l'égard des hommes politiques de son temps le héros d'un dialogue qui, comme je vais le montrer, se propose de tester le discernement du lecteur au terme du parcours éducatif proposé par l'ensemble des dialogues.

Ce que Platon nous montre Critias en train de faire, c'est la fabrication d'un mythe (re)fondateur d'Athènes en remplacement des récits homériques, plus trop en phase avec le monde grec d'alors, et de l'évènement (historique) fondateur de l'impérialisme athénien de l'époque, la victoire d'Athènes et de ses alliés à Marathon contre l'armée perse, enjolivée à loisir pour faire d'Athènes le sauveur de toute la Grèce et donc justifier son asservissement des autres cités grecques, quelque peu mis à mal par la défaite d'Athènes contre Sparte dans la guerre du Péloponnèse (dont Hermocrate, l'un des interlocuteurs présents avait été l'un des principaux responsables en anéantissant l'expédition athénienne en Sicile), mythe qu'il compte probablement utiliser pour reprendre le pouvoir à Athènes avec l'aide de Sparte et tenter de redonner à Athènes (avec lui à sa tête) la première place dans le monde grec. C'est pourquoi, dans son récit, on trouve des allusions à la fois à la Perse (la description qu'il fait de la capitale de l'île d'Atlantide fait penser à la description de Babylone par Hérodote dans ses *Histoires*) et à la Sicile (l'Atlantide est une île située dans la partie ouest de la Méditerranée, voire au-delà des colonnes d'Hercule, c'est-à-dire probablement du détroit de Gibraltar), c'est-à-dire à l'histoire récente maquillée.

La partie du récit que Platon a écrite se concentre sur la description et les origines de l'Atlantide, domaine de Poséidon, après avoir succinctement décrit l'Athènes ancienne, domaine d'Athéna et Héphaïstos, destinée à prendre la tête d'une coalition contre l'Atlantide. Le premier roi de l'Atlantide fut Atlas, fils ainé de Poséidon et d'une mortelle et, sans entrer dans les détails de la suite de l'histoire, disons que la succession des générations de descendants des fils de Poséidon s'accompagne d'une dégradation des mœurs des habitants de l'île, au point qu'un beau matin, « *Zeus, le dieu des dieux, qui règne par les lois* »[123] décide d'intervenir pour châtier les responsables de cette dégradation et convoque l'assemblée des dieux pour décider du châtiment qui convient. La dernière phrase du dialogue interrompu commence sur la formule que je viens de citer : « *Zeus, le dieu des dieux, qui règne par les lois…* », et se termine sur ces mots : « *et, les ayant assemblés* (tous les autres dieux)*, il dit…* ».[124]

Pour moi, la signification de cette brusque interruption est parfaitement claire : pas question pour Platon de laisser son cynique cousin aller plus loin pour que nous entendions ce qu'il a l'intention de faire dire à des dieux auxquels il ne croit pas pour nous faire croire qu'ils se mêlent aux affaires des hommes et châtient leur inconduite ! La comédie a assez duré ! Et, ce faisant, il met les lecteurs devant un choix (*krisis*) : vont-ils, malgré le parcours à travers les dialogues jusqu'à ce point, regretter que le récit qui les passionne et dont ils ne voient pas la finalité réelle, ensorcelés par le discours bien troussé de Critias, ne soit pas mené pas son terme et se lancer dans la recherche de cette Atlantide mythique, ou vont-ils comprendre pourquoi Platon ne veut pas laisser Critias finir son récit, et encore moins donner la parole à un personne que son nom présente comme « doté du pouvoir d'Hermès », le messager de Zeus auprès des

[122] *Critias*, 107b4.
[123] *Critias*, 121b7-8.
[124] *Critias*, 121c4-5.

© 2015 Bernard SUZANNE

hommes, Hermocrate, par ailleurs général ennemi d'Athènes et responsable d'une de ses plus cuisantes défaites, et préfèrer substituer à ce dialogue annoncé par Critias justement, les *Lois* qui vont nous montrer des hommes se « divinisant » en rédigeant de bonnes lois pour une colonie à créer sur le chemin qui les fait monter vers l'antre où naquit Zeus ?

Critias faisait peut-être preuve de « discernement », méritant ainsi son nom, en présentant (en petit comité de politiciens cultivés et à travers des formules ambiguës) les dieux de l'Olympe comme des inventions d'hommes cyniques, mais c'est au lecteur de faire preuve de discernement à son sujet, comme l'y invite son nom, et à comprendre le jeu qu'il joue en faisant preuve du même cynisme et en se proposant de l'exploiter à son profit.

Les *Lois*

Ainsi donc, les *Lois* sont bien la suite du *Critias* et le dernier dialogue de la dernière trilogie, telle que voulue par Platon malgré des indices en sens contraire qui annonçaient un *Hermocrate*, mais qui font partie de l'« énoncé » de l'examen de fins d'études !

Ce dialogue en douze livres est le plus long de tous les dialogues de Platon et il est vraisemblable qu'il n'était pas achevé à sa mort. Mais cela n'est pas trop grave puisqu'il n'était destiné qu'à être un *exemple* situé dans le temps et l'espace et donc de moins en moins pertinent au fur et à mesure que le temps passe.

J'ai déjà présenté le cadre de ce dialogue, le sens des indications scénique qui nous sont fournies,[125] que je viens de rappeler en présentant l'alternative devant laquelle nous met l'inachèvement du *Critias*. Malgré son caractère daté, le dialogue peut encore nous faire réfléchir, en particulier parce qu'il passe plus de temps à expliquer le sens des prescriptions qu'il édicte et des institutions qu'il propose qu'à énoncer les mesures législatives proprement dites. Un point pour finir sur lequel je voudrais insister : Platon ne considère pas la cité (l'État dans notre vocabulaire moderne) comme une sorte de superstructure au service de laquelle seraient les *anthrôpoi*, plus importante que chacun d'eux pris individuellement. Si dans le *Timée*, il parle d'un *psuchè* du monde, nulle part dans les *Lois*, ou dans un autre de ses dialogues, il ne parle d'une *psuchè* de la cité ! La *polis*, la cité ou l'État, n'est qu'une construction humaine sans « âme » propre, elle est au service des citoyens, des *politai*, et pas eux à son service comme des esclaves sur lesquels elle aurait droit de vie et de mort. En accomplissant leur tâche dans la cité, les hommes ne travaillent pas pour la cité, mais pour eux-mêmes en tant que groupe. L'objectif de tous, et tout particulièrement des dirigeants, doit être le soin des *psuchai* de chacun d'entre eux, comme le dit Socrate au centre de l'*Apologie*, le souci de permettre au plus grand nombre d'être le plus heureux possible avec ce que leur a donné la nature.

Lorsque Platon fait dire à Socrate que chaque *anthrôpos* agit toujours en vue de ce qu'il/elle considère bon *pour lui/elle*, il montre qu'il ne se fait aucune illusion sur la nature humaine et ne croit pas à l'altruisme désintéressé. Même à propos des philosophes, il se rend parfaitement compte que, si on les laisse suivre leur pente naturelle, ils renâcleront à redescendre dans la caverne pour mettre leur savoir au service de prisonniers encore enchaînés et préfèreraient rester au soleil à poursuivre leurs recherches et leurs réflexions théoriques[126]. Au début de la *République*, dans le dialogue avec Thrasymaque, Socrate suggère une motivation qui poussera les philosophes (qu'il n'appelle pas encore de ce nom à ce point) à gouverner : la crainte de ce qui leur arriverait s'ils devaient être gouvernés par des personnes moins capables qu'eux de cette tâche.[127] Tout est là : Platon, plutôt que de chercher à combattre la nature humaine en essayant d'inspirer à quelques rares illuminés un altruisme factice, cherche à faire comprendre aux *anthrôpoi* qu'ils ne peuvent se passer les uns des autres, qu'ils doivent se comporter comme s'ils étaient tous frères et sœurs ou parents les uns des autres (la seconde vague de la *République*),

[125] Voir la section intitulée « S'approcher des dieux », page 11.
[126] Le mot « théorie » vient du grec *theôria*, dérivé d'un verbe, *theôrein*, qui signifie « contempler ».
[127] *République* I, 347b5-d2.

© 2015 Bernard SUZANNE

qu'ils sont tous dans le même bateau et qu'il vaut donc mieux *pour tous* que la barre soit confier à celui qui s'y connaît le mieux en matière de navigation[128]. C'est l'intérêt bien compris de chacun(e), et donc c'est bon *pour lui/elle*, d'accepter les règles de la vie en société (à condition qu'elles soient bien faites, et sinon d'œuvrer dans la limite de ses compétences pour tenter de les améliorer ou d'inciter ceux qui ont cette compétence à le faire) pour maximiser *ses* chances d'atteindre le bonheur le plus parfait possible. Un(e) *anthrôpos* ne peut pas vivre seul(e), en autarcie, ou alors seulement comme un animal qui sera tellement occupé à se procurer le nécessaire à sa survie qu'il n'aura pas le temps de faire usage de son *logos*…

[128] Platon utilise avec son talent habituel l'analogie de la navigation dans la *République* pour faire une critique de la démocratie : cf. *République* VI, 487b1-489d9.

© 2015 Bernard SUZANNE

Annexe 1 : la structure des dialogues de Platon

Le tableau ci-dessous synthétise la structure en tétralogie dont je prétends qu'elle est celle que Platon avait en tête en composant ses dialogues.

	Prélude	**Trilogie**		
		epithumiai (désirs) *phusis* (nature) « physique »	*thumos* (amour-propre) *krisis* (jugement) « éthique »	*logos* (raison) *kosmos* (ordre) « logique »
Tétralogie 1 La mise en route *Qui doit gouverner ?*	***ALCIBIADE*** exposé du problème	**LYSIS** amitié *(philo-)*	**LACHÈS** l'être homme *(andreia)*	**CHARMIDE** sagesse *(-sophos)*
Tétralogie 2 Les sophistes *eikasia* (imagination)	***PROTAGORAS*** relativisme	**HIPPIAS Majeur** illusion de beauté	**HIPPIAS Mineur** illusion de « héros »	**GORGIAS** illusion de *logos*
Tétralogie 3 Le procès de Socrate *pistis* (confiance)	***MÉNON*** pragmatisme	**EUTHYPHRON** lettre de la loi	**APOLOGIE** loi en action	**CRITON** esprit de la loi
Tétralogie 4 L'âme *psuchè*	***BANQUET*** la force motrice : *eros*	**PHÈDRE** nature de l'âme : *eros* ↔ *logos*	**RÉPUBLIQUE** conduite de l'âme : justice	**PHÉDON** destinée de l'âme : *ousia*
Tétralogie 5 Le discours *(logos)* *dianoia* (réflexion)	***CRATYLE*** Les mots	**ION** *logos* du poète	**EUTHYDÈME** *logos* du sophiste	**MÉNÉXÈNE** *logos* du politicien
Tétralogie 6 Le *dialegesthai* *epistèmè* (savoir)	***PARMÉNIDE*** les pièges de la logique	**THÉÉTÈTE** les limites du savoir « scientifique »	**SOPHISTE** les lois du discours	**POLITIQUE** la finalité de la raison
Tétralogie 7 L'homme dans le monde *kosmos* (ordre)	***PHILÈBE*** le bon *pour l'Homme*	**TIMÉE** le modèle *(paradeigma)*	**CRITIAS** le choix *(krisis)*	**LES LOIS** l'action *(erga)*

© 2015 Bernard SUZANNE